3 1761 05938866 0

Presented to the

LIBRARY *of the*

UNIVERSITY OF TORONTO

by

DR. ROMAN L. SLUZAR

Lehrbuch

der

Geschichte der Philosophie.

Von

Dr. Albert Stöckl,
Professor der Philosophie an der bischöflichen Akademie in Eichstätt.

Zweite Abtheilung.

Die neuere Philosophie.

Dritte, verbesserte Auflage.

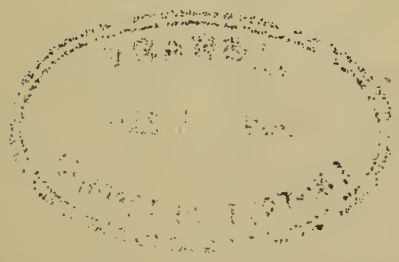
Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1888.

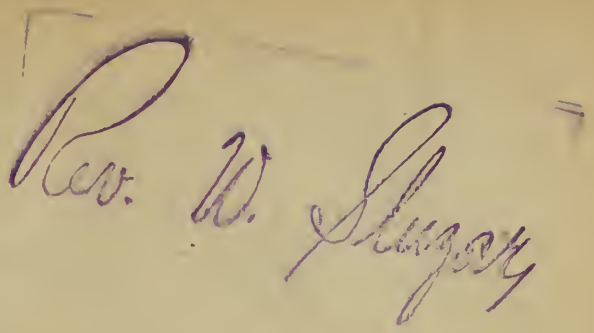
Das Ueberſetzungsrecht dieſes Werkes in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Druck von Fl. Kupferberg in Mainz.

Zweite Abtheilung.

Die neuere Philosophie.





Inhalt der zweiten Abtheilung.

Dritter Zeitraum.

Geschichte der Philosophie der neueren Zeit.

		Seite
Uebersicht und Eintheilung	§. 1.	1
Erste oder Uebergangsperiode.		
Vorbemerkungen	§. 2.	5
I. Uebergang von der Scholastik zur Philosophie der Renaissance.		
Nicolaus von Cusa	§. 3.	10
II. Platoniker und Cabbalisten.		
1. Gemisthus Plethon, Gennadius und Bessarion	§. 4.	17
2. Marsilius Ficinus, Johannes und Franz Pico von Mirandola	§. 5.	19
3. Johannes Reuchlin, Cornelius Agrippa von Nettesheim und Franzesco Zorzi	§. 6.	23
III. Neuaristoteliker.		
1. Uebersicht.		
Averroisten und Alexandristen	§. 7.	25
2. Petrus Pomponatius	§. 8.	27
3. Andreas Cäsalpinus	§. 9.	30
IV. Neuer Stoicismus, Epicuräismus und Jonismus.		
Justus Lipsius, Petrus Gassendi und Claudius Berigard	§. 10.	31
V. Skeptiker.		
Michael von Montaigne, Pierre Charron und Franz Sanchez	§. 11.	33
VI. Versuche zu einer Neugestaltung der Philosophie.		
1. In der Dialectik.		
Die Philologen. Petrus Ramus	§. 12.	35
2. In der Naturphilosophie und Metaphysik.		
a) Hieronymus Cardanus, Bernardinus Telesius und Thomas Campanella	§. 13.	39

Seite

b) Theophrastus Paracelsus, die beiden Helmont und Robert Fludd . . . . . §. 14. 44
c) Franziscus Patritius und Giordano Bruno . . . . . §. 15. 49
3. In der Staatslehre.
Nic. Machiavelli. Thomas Moore, Jean Bodin u. A. . . . §. 16. 54

VII. Philosophische Versuche unter der Herrschaft der lutherischen Dogmatik.
Philipp Melanchthon und Nicolaus Taurellus . . . . . §. 17. 56

VIII. Mystiker.
1. Valentin Weigel . . . . . §. 18. 60
2. Jakob Böhme . . . . . §. 19. 62

Zweite Periode.

Die neuere Philosophie in ihrer radikalen Umgestaltung und Neubildung.

Uebersicht . . . . . §. 20. 67

Erster Abschnitt.

Regeneration der christlichen Scholastik.

1. Geschichtlicher Ueberblick . . . . . §. 21. 70
2. Franz Suarez . . . . . §. 22. 73
3. Bekämpfung der neueren Scholastik durch den Jansenismus . §. 23. 77

Zweiter Abschnitt.

Die ersten Repräsentanten der neueren Philosophie nach ihren verschiedenen Richtungen.

I. Franz Baco von Verulam . . . . . §. 24. 79

II. René Descartes (Renatus Cartesius).
1. Sein Leben und seine Schriften. Seine Stellung zum Christenthum . . . . . §. 25. 83
2. Die cartesianische Methode . . . . . §. 26. 85
3. Die cartesianische Erkenntnißlehre . . . . . §. 27. 90
4. Die cartesianische Metaphysik.
a) Theologie . . . . . §. 28. 93
b) Naturphilosophie . . . . . §. 29. 95
c) Anthropologie . . . . . §. 30. 97

III. Herbert von Cherbury . . . . . §. 31. 101

IV. Hugo Grotius . . . . . §. 32. 103

V. Thomas Hobbes.
1. Sein Leben und seine Schriften. Sein philosophischer Standpunkt §. 33. 107
2. Anthropologie . . . . . §. 34. 109
3. Gesellschafts- und Staatstheorie . . . . . §. 35. 111
4. Religionstheorie . . . . . §. 36. 114

Dritter Abschnitt.

Fortgang der Philosophie in England.

Seite

I. Verschiedene philosophische Richtungen . . . . . §. 37. 116

II. Der Empirismus.

John Locke.

1. Sein Leben und seine Schriften. Seine Polemik gegen Cartesius §. 38. 117
2. Der Ursprung der Ideen . . . . . §. 39. 119
3. Die Erkenntniß . . . . . §. 40. 123
4. Der Wille . . . . . §. 41. 127
5. Politische und religiöse Doktrin . . . . . §. 42. 128

III. Der Naturalismus und die Freidenkerei.

1. Der Naturalismus und die Freidenkerei auf dem Gebiete der Religion.

John Toland, Anthony Collins, Thomas Woolston, Matthäus Tindal, Thomas Chubb . . . . . §. 43. 130

2. Der Naturalismus und die Freidenkerei auf dem Gebiete der Ethik.

Anthony Ashley, Graf von Shaftesbury . . . . . §. 44. 133

IV. Der Akosmismus.

Georg Berkeley . . . . . §. 45. 135

V. Der Skepticismus.

David Hume . . . . . §. 46. 137

VI. Gegner des Hume'schen Skepticismus.

Thomas Reid und die schottische Schule . . . . . §. 47. 143

Vierter Abschnitt.

Fortgang der Philosophie in Frankreich und in den Niederlanden.

I. Apologeten und Mystiker.

Fr. de la Mothe le Vayer, Bl. Pascal, Dan. Huetius, P. Poiret . §. 48. 146

II. Der Occasionalismus und Ontologismus.

1. Arnold Geulincs . . . . . §. 49. 148
2. Nicolaus Malebranche . . . . . §. 50. 150

III. Der Pantheismus.

Baruch de Spinoza.

1. Sein Leben und seine Schriften. Seine Methode . . . . . §. 51. 154
2. Theologie und Cosmologie . . . . . §. 52. 158
3. Psychologie . . . . . §. 53. 161
4. Ethik . . . . . §. 54. 165
5. Religiöse und politische Doctrin . . . . . §. 55. 167

IV. Der Constitutionalismus in der Staatslehre.

Charles Montesquieu . . . . . §. 56. 169

Seite

V. Naturalismus und Freidenkerei
1. Pierre Bayle und Franc. Marie Voltaire . . . . . §. 57. 171
2. Jean Jacques Rousseau.
a) Sein Leben und seine Schriften . . . . . §. 58. 174
b) Religionstheorie . . . . . §. 59. 175
c) Gesellschafts- und Staatstheorie (Volkssouverainetätslehre.) . §. 60. 177
3. Denis Diderot . . . . . §. 61. 179

VI. Der Sensualismus.
Etienne Bonnot de Condillac . . . . . §. 62. 180

VII. Der Materialismus.
1. Julien Offroy de la Mettrie und Claude Adrien Helvetius . . §. 63. 183
2. Das Système de la nature . . . . . §. 64. 185

Fünfter Abschnitt.

Fortgang der Philosophie in Deutschland.

I. Rechts- und Gesellschaftstheorie.
Samuel Puffendorf und Christian Thomasius . . . . . §. 65. 188

II. Gottfried Wilhelm von Leibnitz.
1. Sein Leben und seine Schriften . . . . . §. 66. 192
2. Erkenntnißlehre . . . . . §. 67. 193
3. Theologie . . . . . §. 68. 195
4. Monadenlehre . . . . . §. 69. 197
5. Psychologie . . . . . §. 70. 201
6. Ethik . . . . . §. 71. 203

III. Christian Freiherr von Wolff . . . . . §. 72. 205

IV. Wolffianer, Antiwolffianer, Eklectiker . . . . . §. 73. 208

V. Die „deutsche Aufklärung".
1. Allgemeiner Charakter dieser Richtung . . . . . §. 74. 211
2. Samuel Reimarus . . . . . §. 75. 212
3. Gotthold Ephraim Lessing . . . . . §. 76. 213
4. J. Gottfried Herder . . . . . §. 77. 215

Dritte Periode.

Die neueste Philosophie von Kant bis zur Gegenwart.

Vorbemerkungen . . . . . §. 78. 216

Erster Abschnitt.

Die neueste Philosophie in Deutschland.

I. Der Criticismus.
Immanuel Kant.
1. Sein Leben und seine Schriften. Sein philosophischer Standpunkt . . . . . §. 79. 219
2. Kritik der reinen Vernunft . . . . . §. 80. 221

Seite

3. Kritik der praktischen Vernunft . . . . . §. 81. 230
4. Kritik der Urtheilskraft . . . . . §. 82. 235
5. Rechtstheorie . . . . . §. 83. 237
6. Religiöse Theorie . . . . . §. 84. 239

II. Der Idealismus und Pantheismus.

1. Johann Gottlieb Fichte.
   a) Sein Leben und seine Schriften . . . . . §. 85. 243
   b) Der theoretische Theil der Fichte'schen Philosophie . . . §. 86. 244
   c) Der praktische Theil der Fichte'schen Philosophie . . . . §. 87. 246
2. Friedrich Heinrich Jakobi, Fichte's Gegner . . . . . §. 88. 248
3. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.
   Einleitende Bemerkungen . . . . . §. 89. 253

Erste Periode Schellings.

Die Identitätsphilosophie in ihrem Werden und in ihrer Vollendung §. 90. 254

Zweite Periode Schellings.

Neuplatonisirende Richtung . . . . . §. 91. 260

Dritte Periode Schellings.

Mystisch-theosophische Richtung.
   a) Grundzüge dieser mystisch-theosophischen Doctrin . . . . §. 92. 263
   b) Vollendung dieser mystisch-theosophischen Doctrin in der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie . . . . . §. 93. 267
4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel.
   a) Sein Leben und seine Schriften . . . . . §. 94. 274
   b) Allgemeine Grundsätze seines Systems . . . . . §. 95. 275
   c) Die Logik . . . . . §. 96. 280
   d) Die Naturphilosophie . . . . . §. 97. 283
   e) Die Philosophie des Geistes.
      α) Allgemeine Bestimmungen . . . . . §. 98. 285
      β) Der subjective Geist . . . . . §. 99. 286
      γ) Der objective Geist . . . . . §. 100. 287
      δ) Der absolute Geist . . . . . §. 101. 290
   f) Die Religionsphilosophie im Besonderen . . . . . §. 102. 291
5. Karl Christian Friedrich Krause . . . . . §. 103. 298
6. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.
   a) Sein Leben und seine Schriften. Allgemeine Grundlehren §. 104. 303
   b) Religionstheorie . . . . . §. 105. 305
   c) Sittenlehre . . . . . §. 106. 307
7. Arthur Schopenhauer . . . . . §. 107. 309

III. Der Realismus.

1. Johann Friedrich Herbart.
   a) Sein Leben und seine Schriften. Allgemeine Grundsätze seiner Philosophie . . . . . §. 108. 313
   b) Metaphysik . . . . . §. 109. 315
   c) Psychologie . . . . . §. 110. 318
   d) Theologie und Aesthetik . . . . . §. 111. 320
2. Friedrich Eduard Beneke . . . . . §. 112. 322

Seite

3. Weitere Vertreter der realistischen Richtung.
a) Adolf Trendelenburg . . . . . §. 113. 326
b) Hermann Lotze . . . . . §. 114. 329
c) Gustav Fechner . . . . . §. 115. 330
d) Hermann Ulrici . . . . . §. 116. 331

IV. Versuche zur Rechristianisirung der Philosophie auf Grund modern-philosophischer Ideen.

1. Franz von Baader.
a) Sein Leben und seine Schriften. Sein philosophischer Standpunkt . . . . . §. 117. 333
b) Ausführung des Baader'schen Systems . . . . . §. 118. 336
c) Baader's Ansichten über Sündenfall und Erlösung . . §. 119. 341

2. Anton Günther.
a) Sein Leben und seine Schriften. Sein philosophischer Standpunkt . . . . . §. 120. 345
b) Theologie und Schöpfungslehre . . . . . §. 121. 347
c) Naturphilosophie und Psychologie . . . . . §. 122. 351
d) Lehre vom Sündenfalle und von der Erlösung . . . . §. 123. 356

3. Martin Deutinger . . . . . §. 124. 360
4. Julius Stahl und Ferdinand Walter . . . . . §. 125. 363

V. Ausgang der bisherigen philosophischen Entwickelung in Deutschland.

Vorbemerkungen . . . . . §. 126. 366
1. Der moderne Materialismus . . . . . §. 127. 367
2. Hartmann's „Philosophie des Unbewußten" . . . . . §. 128. 370
3. Bestrebungen zur Regeneration der Philosophie im Geiste der christlichen Vorzeit . . . . . §. 129. 374

Zweiter Abschnitt.

Die neueste Philosophie in außerdeutschen Ländern.

I. Die neueste Philosophie in Frankreich und Belgien.

1. Der Sensualismus und Materialismus.
a) J. G. Cabanis, A. L. Claude Destütt de Tracy, P. Lamoriguière . . . . . §. 130. 376
b) Joseph Gall und die Phrenologie . . . . . §. 131. 377

2. Der Socialismus.
a) Saint Simon und der Saint Simonismus . . . . . §. 132 379
b) Charles Fourier und der Fourierismus . . . . . §. 133. 380
c) Louis Cabet, P. Jos. Proudhon und Pierre Leroux . . §.134. 382

3. Der Positivismus.
August Comte, F. Littrée und Cölestin von Blignières . . . §. 135. 384

4. Schottische und eklektische Philosophie.
Royer Collard, Maine de Biran und Victor Cousin . . . §. 136. 387

5. Der Traditionalismus.
Vorbemerkungen . . . . . §. 137. 390
a) Vic. L. Gabriel Ambroise de Bonald . . . . . §. 138. 391
b) Felicité Robert de Lamennais . . . . . §. 139. 393
c) L. Eugen Maria Bautain . . . . . §. 140. 395

Seite

6. Der Ontologismus.
H. L. Charles Maret. P. Gratry. Casimir Ubaghs . . . §. 141. 396
7. Rückkehr zu den Principien der altchristlichen Schule . . . §. 142. 399

II. Die neueste Philosophie in Spanien.
Jakob Balmes, Orte y Lara, Zes. Gonzalez . . . . . §. 143. 400

III. Die neueste Philosophie in England.
1. Jeremias Bentham . . . . . §. 144. 402
2. Englische Positivisten.
Herbert Spencer, John Tyndall, John Stuart Mill, u. A. . §. 145. 404
3. Charles Darwin . . . . . §. 146. 407
4. Die ersten Anfänge christlicher Philosophie . . . . . §. 147. 409

IV. Die neueste Philosophie in Italien.
1. Antonio Rosmini Serbati . . . . . §. 148. 412
2. Vincenzo Gioberti . . . . . §. 149. 414
3. Die Philosophen Neuitaliens.
Hegelianer, Skeptiker, Positivisten . . . . . §. 150. 417
4. Die christliche Philosophie in Italien . . . . . §. 151. 418

Dritter Zeitraum.

Geschichte der Philosophie der neueren Zeit.

Uebersicht und Eintheilung.

§. 1.

1. Im Mittelalter hatte der Papst mit dem Kaiser die Einheit der christlichen Völkerfamilie vertreten und zugleich mit dem letzteren die oberste Leitung derselben geführt. Dieses Verhältniß begann im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert sich zu lösen. Die Fürsten entzogen sich der Oberleitung des Papstthums und des Kaiserthums, und so zerfiel die christliche Völkerfamilie Europa's in disparate mit einander in keiner organischen Verbindung mehr stehende Staaten.

2. In demselben Verhältnisse sank das Ansehen des Papstthums. Den ersten Stoß erhielt selbes durch die Uebersiedelung Clemens V. nach Avignon, da während des siebenzigjährigen Aufenthaltes daselbst die Päpste vielfach in Abhängigkeit geriethen von dem Könige von Frankreich. Am meisten schadete aber dem Papstthum das vierzigjährige Schisma, welches auf das Avignon'sche Exil folgte. Auf dem Concil von Constanz wurde dasselbe allerdings beigelegt, aber das Ansehen des Papstthums war dadurch in der Weise gebrochen worden, daß selbst bei manchen Bischöfen eine gewisse Abneigung gegen dessen Machtbefugnisse sich kundgab, die in der Theorie, daß das Concilium über dem Papste stehe, ihren Ausdruck fand.

3. Die Folge davon war, daß centrifugale Bestrebungen sich auch in der Kirche geltend zu machen suchten. Es traten Männer auf, welche sich durch die in der Kirche herrschenden Mißstände für berechtigt hielten, die Kirche selbst und ihre Lehre zu verdammen, und Lehren zu predigen, welche den kirchlichen Dogmen entgegengesetzt waren. Es waren Wikleff und Hus. Die Irrlehren des letzteren wurden zwar auf dem Concil von Constanz verurtheilt; aber die von beiden angepflanzte Abneigung gegen Papst und Kirche dauerte fort, und fand ihren Ausdruck in dem Rufe nach Reformation der Kirche in Haupt und Gliedern, wobei allerdings die meisten von Denjenigen, welche diesen Ruf erhoben, nicht daran dachten, daß sie zunächst an ihre eigene Person und an ihre Umgebung die reformirende Hand anzulegen hätten, wenn es zu einer durchgreifenden Reformation kommen sollte.

4. Der glimmende Zunder schlug endlich im sechszehnten Jahrhundert zur hellen Flamme auf. Es ist die Zeit der sog. „Reformation". Luther kündigte der Kirche den Gehorsam auf, und setzte der altkatholischen eine neue Lehre entgegen. In hellen Haufen strömte ihm nun Alles zu, was bisher schon innerlich mit der alten Kirche zerfallen war. Priester und Mönche, die ohne Beruf das priesterliche oder Mönchsgewand angezogen hatten, warfen selbes ab, und wurden zu Predigern der neuen Lehre. Die Fürsten begünstigten die neue Lehre, weil sie ihnen das Anrecht auf die Kirchengüter gab. Das Volk, unwissend, wie es war, wurde entweder allmälig, ohne daß es selbst es merkte, oder geradezu durch Gewaltanwendung von Seite der Fürsten zur neuen Lehre herübergezogen.

5. In gleicher Weise nun, und in gleichem Fortgange, wie sich das religiöse Bewußtsein von der Auctorität der Kirche emancipirte, machte sich auch die Philosophie frei von der Unterordnung unter die christliche Offenbarung. Und gerade das ist es, was die Signatur und den Grundcharakter der Philosophie der neueren Zeit ausmacht. Die Philosophie will die göttliche Offenbarung nicht mehr als die leitende Norm der philosophischen Forschung anerkennen; sie will ohne höhere Leitung ganz allein an die höchsten Probleme der menschlichen Erkenntniß herantreten, um über diese ganz autonom zu entscheiden. Es genügt ihr nicht, selbstständig in ihren Forschungen zu Werke zu gehen; sie will die alleinige Richterin in Entscheidung aller Fragen sein, die sich die menschliche Vernunft stellen muß, und will die Offenbarung nicht mehr als das höchste Tribunal anerkennen, vor welchem auch ihre eigenen Resultate in höchster Instanz sich zu rechtfertigen hätten. Diesen Standpunkt charakterisirt sie als Standpunkt der Freiheit. — Die Folgen dieses Umschwunges konnten nicht ausbleiben.

6. Die Scholastik weist, wie wir gesehen haben, wesentlich den Charakter der Einheit und Universalität auf. Sie war die eine und allgemeine speculative Wissenschaft aller christlichen Völker. Wie das Christenthum nur Eines, die Wahrheit nur Eine ist, so konnte man sich auch nur Eine christliche Wissenschaft denken. Es fehlte nicht an tiefgreifenden Meinungsverschiedenheiten im Schooße der Scholastik; lebhafte Kämpfe wickelten sich ab über einzelne Lehrsätze; verschiedene Schulen sonderten sich aus; — aber über all diesem Streite, der nun einmal nicht zu vermeiden ist, wo rege wissenschaftliche Bestrebungen sich kundgeben, verlor man doch das Bewußtsein der Einheit nicht, man fühlte sich doch immer Eins, nicht blos im Glauben, sondern auch in den Grundprincipien der speculativen Wissenschaft.

7. Mit der Emancipation der Philosophie von der Auctorität der Offenbarung aber änderte sich die Sachlage. Nun trat an die Stelle der Einheit die Zersplitterung. Jeder einzelne Denker suchte seinen eigenen Standpunkt zu gewinnen und auf der Grundlage desselben ein eigenes System aufzubauen, das er dann als das allein richtige geltend machte. Wie im Schooße der sog. „Reformation", nachdem man sich von der Lehre der Kirche losgemacht hatte, sogleich eine Menge von Secten entstanden, von denen jede ihr eigenes

religiöses Bekenntniß hatte, so wuchsen auch auf dem Boden der Philosophie, nachdem einmal die „Befreiung" von der Auctorität der göttlichen Offenbarung sich vollzogen hatte, eine Menge philosophischer Systeme auf, welche sowohl in ihren Principien, als auch in ihrem Inhalte durchgreifend von einander verschieden, ja einander nicht selten entgegengesetzt waren. Manche derselben errangen sich Ansehen genug, um in den Fluß einer geschichtlichen Entwickelung eingehen zu können; manche verschwanden aber auch sogleich wieder, ebenso, wie sie gekommen waren.

8. Wir wollen gewiß nicht sagen, daß zwischen den einzelnen philosophischen Systemen der neueren Zeit gar kein Zusammenhang herrsche. Ein Zusammenhang läßt sich überall nachweisen; aber dieser Zusammenhang ist kein solcher, der durch die gemeinsame Anerkennung eines höheren leitenden Princips bedingt wäre; sondern er besteht nur darin, daß die nachfolgenden Systeme entweder im ausgesprochenen Gegensatze zu den vorausgehenden aufgebaut wurden, oder aber darin, daß die nachfolgenden Systeme an gewisse Elemente der vorausgehenden anknüpften und von ihnen aus einen Neubau zu bewerkstelligen suchten, der als Fortschritt zum Vollkommneren, zu einer höheren Entwickelung sich charakterisiren sollte. In dieser Beziehung stellt der Fortgang der neueren Philosophie das gleiche Bild dar, wie der Fortgang der antiken Philosophie.

9. Was aber das Verhältniß der neueren Philosophie zur Scholastik betrifft, so ist dieses das Verhältniß des ausgesprochenen Gegensatzes, der potenzirten Abneigung, der stolzesten Verachtung. Sie will mit der christlichen Scholastik schlechterdings Nichts zu thun haben. Diese wird auf alle mögliche Weise discreditirt, und ihre Leistungen auch nicht im Mindesten gewürdigt. Der Entwickelungsgang der Philosophie wird mit dem Eintritte des Christenthums gleichsam als unterbrochen betrachtet; wie mit Siebenmeilenstiefeln wird über die Zeit von Christus bis zum fünfzehnten Jahrhundert hinweggeeilt, um auf die Zeit zu kommen, wo die Philosophie wieder aus dem Grabe erstanden sei.

10. Wir wollen keineswegs alle Vertreter der neueren Philosophie auf Eine Linie stellen. Manche von ihnen wollten der Auctorität der Offenbarung keineswegs nahe treten. Sie erkannten vielmehr dieselbe bereitwillig an, und suchten sich auch in Bezug auf ihre philosophischen Lehrmeinungen mit dem Christenthum auseinanderzusetzen. Auch theilten Einzelne die starre Abneigung gegen die christliche Philosophie der Vorzeit nicht. Allein einerseits waren diese nur wenige, und können deshalb nicht in Anschlag kommen, wenn es sich um die allgemeine Charakterisirung des Zeitraums handelt, und andererseits standen sie doch auch selbst wiederum ganz und gar in der Strömung ihrer Zeit und theilten deren philosophische Grundanschauungen. Ueber ihre Zeit vermochten sie sich nicht zu erheben.

11. Es lassen sich in der Geschichte der neueren Philosophie drei Hauptentwickelungsstadien ausscheiden. Im ersten Stadium ihrer Entwickelung ging man vorzugsweise darauf aus, die Herrschaft der Scholastik zu brechen, und an

deren Stelle eine bessere, von den scholastischen „Irrthümern" und „Grübeleien" gereinigte Philosophie zu setzen. Deshalb charakterisirt sich diese erste Entwickelungsphase der neueren Philosophie vorzugsweise durch den *Kampf* gegen die *Scholastik*, der auf der ganzen Linie geführt wurde. In positiver Beziehung wurde wenig Haltbares zu Tage gefördert.

12. Bald aber ließ man diesen unfruchtbaren Kampf in den Hintergrund treten, und ging weiter. Man suchte der Scholastik gegenüber die Philosophie von ihren tiefsten Fundamenten aus *neuzugestalten*. Es sollte ein ganz neuer Grund gelegt und ganz neue Bahnen eröffnet werden, um die Schäden, die bisher der Philosophie angehaftet hatten, zu beseitigen und diese vollkommen neu zu construiren. Während aber dieses geschah streifte auch die christliche Scholastik die Mängel, die ihr aus der letzten Zeit ihrer Entwickelung anhafteten, ab, und trat in die Bahn der Regeneration ein. An die Stelle der alten trat die *neuere* Scholastik.

13. Das endliche Resultat jener radikalen Neugestaltung der Philosophie war aber kein befriedigendes. Die neue Philosophie verlor sich zuletzt in Scepticismus, Materialismus und Idealismus. Angesichts dessen nahm man einen neuen Anlauf. Man fing wiederum von *vorne* an, und suchte neuerdings eine Reform der Philosophie zu inauguriren, die freilich im Ganzen genommen auch keine besseren Resultate erzielte, als die vorige.

14. Diesen drei Entwickelungsstadien der neueren Philosophie entsprechend lassen sich denn nun in der Geschichte derselben *drei Perioden* ausscheiden, und dies zwar in folgender Weise:

a) Die *erste* oder die Uebergangsperiode reicht vom fünfzehnten bis zur zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts, von Nikolaus von Cusa bis zu Baco von Verulam und Cartesius.

b) Die *zweite* Periode dagegen reicht vom Ende des sechzehnten bis zur zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, von Baco und Cartesius bis Kant. In dieser kommt die neue Philosophie zur Ausgestaltung.

c) Die *dritte* Periode endlich reicht vom Ende des achtzehnten Jahrhunderts bis zu unserer Zeit, von Kant bis zur Gegenwart. In diese Zeit fällt die „neueste Philosophie".

Nach diesen drei Perioden werden wir im Folgenden die Geschichte der neueren Philosophie behandeln.

15. Ueber die Philosophie der Neuzeit im Besonderen handeln: a) Buhle, Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, Göttingen 1800—1805; b) Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, Riga u. Leipzig 1834—53; c) J. Feuerbach, Geschichte der neueren Philosophie von Baco bis Spinoza, Ansb. 1833, 1844; d) Barchou de Penhoën, Histoire de la philosophie allemande, depuis Leibnitz jusqu'à nos jours, Paris 1845; e) Ulrici, Geschichte und Kritik der Principien der neueren Philosophie, Leipzig 1845; f) Dischinger, Speculative Entwickelung der Hauptsysteme der neueren Philosophie von Descartes bis Hegel, Schaffhausen 1853—54; g) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Darmstadt 1853 ff., 2. Aufl. Mannheim u. Heidelberg

1865; h) Schaarschmidt, Der Entwickelungsgang der neueren Speculation, Bonn 1857; i) Baumann, Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie, Berl. 1868; k) Gumposch, Die phil. Litteratur der Deutschen von 1400—1850, Regensburg 1851. Von der Geschichte der Naturphilosophie seit Baco handelt insbesondere: Jul. Schaller, Leipz. 1841—44. Ueber die Mystiker seit dem Reformationszeitalter handelt L. Noack, Königsb. 1853; über die englischen, französischen und deutschen Freidenker handelt derselbe, Bern 1853—55; über die rationalistische Denkart in Europa: W. E. J. Lecky, History of the rise and influence of the spirit of rationalisme in Europe, 2 ed. Lond. 1865. Ueber die Geschichte der Ethik in der Neuzeit handeln insbesondere: J. Matter, Histoire des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles, Par. 1836; H. F. W. Hinrichs, Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation, Leipz. 1848—52; J. Herm. Fichte, Die philos. Lehren von Recht, Staat und Sitte seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, Leipz. 1850; F. Vorländer, Geschichte der philos. Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen, mit Einschluß des Macchiavell, Marb. 1855. Weiter sind zu nennen: Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, Leipz.; Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, Stuttgart; Eucken, Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie; Falkenberg, Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig; Mieses, Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig; Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart, Mainz 1883. Diese liegt der folgenden Darstellung zunächst zu Grunde. Vgl. auch Werner, Die Cartesisch-Malebranche'sche Philosophie in Italien, Wien.

Erste oder Uebergangs-Periode.

Vorbemerkungen.

§. 2.

1. Die ersten Anfänge der Philosophie der neueren Zeit knüpfen sich an die Renaissance; d. i. an das Wiederaufleben des Studiums der alten Classiker in der Ursprache, wie dieses von der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts an begann und im Laufe des 15. Jahrhunderts zu immer größerem Aufschwung gelangte. In dieser Strömung der wiederauflebenden Antike liegen die Wurzeln und die ersten Sprößlinge der neueren Philosophie. An dem Busen der Antike wuchs die neuere Philosophie allmälig heran, bis sie endlich, der Mutter entwöhnt, einen selbstständigen Entwickelungs- und Gestaltungsproceß begann.

2. Die Scholastik hat, wie wir gesehen, im Laufe des 14. u. 15. Jahrhunderts an Wahrheitsgehalt im Ganzen und Großen nichts verloren; die nominalistische Strömung war nicht im Stande gewesen, sich die Alleinherrschaft zu erringen. Aber um den Kern der Wahrheit, welchen die Scholastik in sich schloß, hatte sich in der rohen, vernachlässigten Form, in der fast unübersehbaren Menge von technischen Formeln und Ausdrücken, von Distinctionen und Quästionen eine bittere Kruste angelegt, welche nur nach langen, mit vieler Selbstüberwindung verbundenen Mühen die Süßigkeit des Kerns zu kosten gestattete.

3. Da kam die Renaissance und mit ihr eine ungeheuere Reaction gegen die Scholastik. Indem die alten Classiker in der Ursprache wieder an das

Tageslicht hervorgezogen wurden, indem man sich auf das Studium derselben mit dem Eifer schwärmerischer Begeisterung warf, entdeckte man darin eine Schönheit der Form, einen Reiz der Sprache, der zu der ungeschlachten Form, in welche die Scholastik sich verloren hatte, wie der Tag zur Nacht sich verhielt. Kein Wunder, wenn man über dieser Schönheit der Form alles Uebrige vergaß, und einem Cultus der Form sich hingab, welcher nicht minder extrem war, als nach der anderen Seite hin die Vernachlässigung der Form von Seite der Scholastik.

4. Aber nicht blos die Schönheit der Form fand man in den alten Classikern; man fand in denselben auch den Inhalt, die Theorie, nicht mit jener Masse von technischen Formeln umzäunt, welche das Eindringen in den Inhalt der späteren Scholastik so mühevoll machten; der Inhalt lag einfach und Jedem zugänglich vor; die Theorie bewegte sich hier nicht in einem so schwerfälligen Schritte, wie in der Scholastik, sondern sie glitt leicht und fließend vor dem Auge des betrachtenden Verstandes hin. Zudem sprach sie vielfach nicht blos den Verstand, sondern auch die Phantasie an, ja wohl noch mehr die Phantasie als den Verstand. Das sagte der schwärmerischen Begeisterung der Männer der Renaissance noch mehr zu und zog sie wie mit magischen Fäden in den Zauberkreis der antiken Weltanschauung hinein.

5. So kam es denn, daß die alten philosophischen Systeme in ihrer ursprünglichen Gestalt wieder an das Tageslicht hervortraten, und in neuem Aufputz der Welt als die wahren Blüthen der Philosophie vorgestellt wurden. Die Scholastik hatte die alte Philosophie gleichfalls recht wohl gekannt und davon im weitesten Umfange Gebrauch gemacht. Aber sie hatte die alte Philosophie unter die Herrschaft des Glaubens und des christlichen Gedankens gebeugt. Sie war von dem Grundsatze ausgegangen, daß in den antiken philosophischen Systemen, namentlich in dem des Aristoteles, eine reiche Fülle der Wahrheit beschlossen sei, daß aber jene Systeme auch nicht frei seien von manchen schweren Irrthümern, namentlich wo es sich um Gott und göttliche Dinge handle. Diesem Grundsatz folgend hatte sie jenen ganzen Reichthum der Wahrheit, welchen sie in den antiken philosophischen Systemen vorfand, sich angeeignet und ihn im Dienste und im Interesse der christlichen Speculation verwerthet. Was dagegen Irrthümliches in diesen Systemen sich vorfand, das hatte sie offen und frei, ohne Rücksicht auf die Auctorität dessen, der es lehrte, ausgeschieden.

6. Jetzt änderte sich die Sache. Die Männer der Renaissance unterschieden nicht mehr am Prüfstein des christlichen Glaubens das Wahre und Falsche in den antiken Systemen, sondern sie adoptiren alle Lehrmeinungen, welche in letzteren enthalten waren. Sie setzten sich zur Aufgabe, die antiken philosophischen Systeme rein aus sich zu erklären und nachzuconstruiren, unbekümmert um alles Weitere. Manche von ihnen gaben sich allerdings Mühe, einen Einklang zwischen dem von ihnen adoptirten antiken Systeme und dem Christenthum zu Stande zu bringen; Andere dagegen gaben diesen Versuch gänzlich auf, und hielten auch dasjenige, was in dem bezüglichen antiken Systeme der christlichen Wahrheit widersprach, als philosophische Wahrheit fest.

wobei sie dann, um sich dem Christenthum gegenüber zu decken, wieder den alten arabistischen Lehrsatz herbeizogen, daß etwas nach der Philosophie wahr und nach dem Glauben falsch sein könne und umgekehrt.

7. Auf solche Weise traten denn alle antiken philosophischen Systeme in der Zeit der Renaissance wieder auf den Schauplatz der Geschichte hervor. Es begegnet uns ein neuer Pythagoräismus, Platonismus, ein neuer Aristotelismus, ein neuer Stoicismus, Epikuräismus, Jonismus und Skepticismus. Namentlich war es der Platonismus, welcher zu einem nahezu fabelhaften Ansehen gelangte. Man ging so weit, die Quelle des Platonismus in einer auf göttlicher Offenbarung beruhenden Urphilosophie finden zu wollen, und als solche bezeichnete man die Cabbalah. Daher auch die cabbalistische Philosophie in dieser Zeit wieder auftrat, und eine bedeutende Rolle spielte. Erst allmälig kam es zu Versuchen, selbstständig eine neue Philosophie zu begründen, die vorzugsweise der speculativen Erforschung der Natur sich zuwendete, aber doch noch immer mehr oder weniger beeinflußt war von der Antike, namentlich vom Neuplatonismus und von der Cabbalah. Daran schlossen sich dann noch weitere Versuche an, in der Philosophie sowohl als auch in der Mystik sich mit den neuen „reformatorischen" Dogmen zurecht zu setzen, Versuche, die jedoch wieder nur zu weiteren Irrthümern führten.

8. So ist es denn eine ungeheuere Gährung der Geister, welche uns während dieses Zeitraumes im Gebiete der Philosophie gegenübertritt. Bei dieser allgemeinen Gährung verfiel die Scholastik in jenen Kreisen, welche im Vollgenusse des Alterthums schwelgten, der allgemeinen Verachtung. Da sie aber doch das Feld nicht räumte, sondern in dem Bewußtsein, daß sie, wenn auch unter rauher Schale, doch den rechten und gesunden Kern verberge, in den Schulen sowohl als auch im allgemeinen christlichen Bewußtsein ihre Stellung zu wahren suchte, und den Kampf mit der Antike aufnahm, so steigerte sich jene Verachtung allmälig zum tödtlichen Hasse. Dieser Haß gegen die Scholastik, der in einem förmlichen allgemeinen Kriege gegen selbe seinen Ausdruck fand, bildet die charakteristische Signatur dieser Uebergangsperiode. Am intensivsten tritt er gleich anfänglich hervor bei den Philologen, die vorzugsweise gegen die scholastische Dialectik ihre Waffen kehrten, und dann bei den „Reformatoren".

9. Luther, selbst Humanist, war wie die letzteren alle, ein enragirter Gegner der Scholastik. Die Schmähungen gegen die „Sophisten", — so nennt er die Scholastiker, — gehen in's Endlose. Namentlich macht er ihnen zum Vorwurfe, daß sie die aristotelische Philosophie mit der Theologie vermengt, d. h. die Begriffe und Lehrsätze der aristotelischen Philosophie als Mittel für den Aufbau der speculativen Theologie herbeigezogen hätten. Dadurch, sagt er, haben sie Alles verdorben, und eine Menge von Irrthümern in die Theologie hineingeschmuggelt. Luther blieb jedoch nicht blos dabei stehen, daß er die Aufnahme der aristotelischen Philosophie in die Theologie verwarf, sondern er setzte zuletzt auf die Philosophie überhaupt das Anathem in

dem Sinne, daß in der Theologie überhaupt nicht mit philosophischen Ideen und Lehrsätzen operirt werden dürfe.

10. Der Grund liegt darin, daß Luther die Vernunft principiell in ein widersprechendes Verhältniß zum Glauben setzte. Vernunft und Glaube, sagt er, sind einander entgegengesetzt; die Vernunft lehrt das Gegentheil von dem, was der Glaube lehrt, und umgekehrt. Die Vernunft ist nämlich Sache des äußeren, des fleischlichen, der Glaube dagegen Sache des geistigen, des inneren Menschen. Und wie daher zwischen Geist und Fleisch ein durchgängiger Gegensatz stattfindet, so auch zwischen Vernunft und Glaube. Daraus folgt, daß die Vernunft sich nie in das Gebiet der Glaubenswahrheiten einmischen darf, weil sie da nur Irrthümer hervorrufen kann, daß vielmehr die Vernunft als der größte Feind des Glaubens, als die Mutter aller Irrthümer in aller Weise bekämpft und zum Schweigen gebracht werden müsse. Wenn aber dieses, dann muß von der Philosophie als dem Erzeugnisse der Vernunft, das Gleiche gelten; auch sie steht an sich im Widerspruch mit der Theologie, und darf daher nie in Berührung kommen mit der letzteren.

11. So viel zur allgemeinen Charakteristik der Uebergangsperiode. In dem Vorausgehenden sind auch im Allgemeinen schon die philosophischen Erscheinungen angedeutet, die uns in dieser Periode zu beschäftigen haben. Da aber in diesen philosophischen Erscheinungen, wie aus dem bisher Gesagten schon hervorgeht, wenig Originelles zu finden ist, so wird es gerechtfertigt sein, wenn wir uns in der Darstellung derselben kürzer fassen werden. Bevor wir jedoch auf die Darstellung selbst übergehen, müssen wir noch, um die Arena, auf welcher wir uns zu bewegen haben werden, vollständig zu kennzeichnen, einen kurzen Blick werfen auf den geschichtlichen Verlauf jener Renaissance, welche die Mutter der neueren Philosophie geworden ist.

12. Die Wiege des wiedererstehenden Alterthums war Italien. Schon im vierzehnten Jahrhunderte hatte der Mönch Barlaam, nachdem er in Calabrien die griechische Sprache erlernt, dann zur weiteren Ausbildung in der letzteren eine Zeitlang in Griechenland sich aufgehalten hatte, nach seiner Rückkehr als Gesandter des Kaisers Andronicus an den Papst das Studium der griechischen Sprache im Abendlande angebahnt. Er unterrichtete den Dichter Petrarka in derselben. Dieser las unter seiner Anleitung den Plato, und verbreitete dann durch seine Gedichte, sowie durch seine populär gehaltenen philosophischen Schriften die Empfänglichkeit für die platonische Philosophie. Ebenso war Petrarka von leidenschaftlicher Liebe und Bewunderung erfüllt für die lateinischen Classiker, namentlich für Cicero und Virgil, und that Alles, um das Studium der lateinischen Sprache in ihrer classischen Form, sowie das Studium der lateinischen Classiker zu fördern. Mit demselben Eifer wirkte der Dichter Boccaccio für die Emporbringung der griechischen Sprache und der griechischen Classiker. Auf seinen Betrieb ward Leontius Pilatus, ein Schüler Barlaams und sein eigener Lehrer im Griechischen, im Jahre 1350 zu Florenz zum Lehrer der griechischen Sprache bestellt. So war der Boden bereits geebnet, als die griechischen Gelehrten nach Italien kamen, und den Sieg der neuen Bewegung entschieden.

13. Der erste derselben war Manuel Chrysoloras, welcher erst als Gesandter des griechischen Kaisers nach Italien kam, seit 1395 aber sich Italien zum beständigen Wohnsitze erwählte. Er lehrte in mehreren Städten Italiens die griechische Literatur

mit großem Beifall, und bildete viele Gelehrte, welche in seinem Geiste fortwirkten. Die bekanntesten derselben sind: Paul Vergerius der Aeltere, der Camaldulenser Ambrosius, Poggius Braccolinus, Leonardus Aretinus und Franciscus Barbarus. Noch mehr nahm die Zahl der griechischen Gelehrten zu im 15. Jahrhundert, besonders in Folge des Concils von Ferrara und Florenz, an welchem viele griechische Gelehrte Theil nahmen, und dann bald darauf in Folge der Eroberung von Constantinopel durch die Türken (1453), wodurch die griechischen Gelehrten genöthigt wurden, nach Italien zu flüchten. Wir nennen aus der Zahl derselben den Georgius Gemisthus Plethon, den Cardinal Bessarion, den Georgius von Trapezunt, Theodor von Gaza, Johannes Argyropulos, Michael Apostolius, Andronicus Callistus, Demetrius Chalcondylas, die beiden Lascaris, Vater und Sohn, (Constantin und Johannes Lascaris), Marcus Musurus u. A. m.

14. Diese Männer nun sammelten griechische Handschriften, übersetzten selbe in's Lateinische und gaben zugleich Unterricht im Griechischen. Sie theilten ihre Vorliebe für die alte griechische Literatur auch ihren Schülern mit, und fachten so durch ihre Bemühungen den bereits glimmenden Funken der Begeisterung für die griechische Literatur zur hellen Flamme an. Unter den Männern, welche in diese Richtung eingingen, nennen wir hier vorläufig einen Angelus Politianus, Bembo, Sadolet, Bonamicus, Franciscus Philelphus, Laurentius Valla, Rudolph Agricola, Erasmus von Rotterdam, Ermolao Barbaro, Marsilius Ficinus, Pico von Mirandola u. A. m. Alle diese Männer setzten ihre ganze Kraft daran, um die Antike nach Form und Inhalt wieder in's Leben zu rufen, und die Begeisterung hiefür in ihren Kreisen zu verbreiten.

15. Mächtig gefördert wurde diese Richtung von Päpsten und Fürsten. Sie unterstützten die Gelehrten mit großer Freigebigkeit, errichteten Schulen für alte Literatur und Philosophie, und legten Bibliotheken an. Besonders thaten sich in dieser Beziehung hervor die Mediceer in Florenz. Sie waren es, welche die berühmte platonische Akademie in Florenz stifteten, die der Mittelpunkt der ganzen neuen Richtung wurde. Kunst, Poesie und Philosophie wurden in derselben gepflegt. Plato wurde fast göttlich verehrt. Von allen Ländern kamen Gelehrte nach Florenz, um hier an dem Lichte der neuen Wissenschaften sich zu sonnen[1]). Die Erfindung der Buchdruckerkunst, welche in diese Epoche fällt, förderte die Ausbreitung der neuen Ideen mächtig, indem sie mit einem Male dem mühsamen Abschreiben der Bücher ein Ende machte, und die Möglichkeit darbot, das Geschriebene mit Leichtigkeit tausendfach zu vervielfältigen.

16. Das Gesagte dürfte hinreichen, um die mächtige Umwälzung, welche im gegenwärtigen Zeitraume auf dem Gebiete der Philosophie sich vollzog, erklärlich zu machen. Wir säumen nun nicht mehr länger, die Darstellung dieser Philosophie in Angriff zu nehmen[2]).

---

1) Ueber die platonische Akademie zu Florenz handelt R. Sieveking, Gött. 1812.

2) Vgl. zu dieser Darstellung den dritten Band meiner Geschichte der Philosophie des Mittelalters, und Rixner und Siber, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des sechzehnten und Anfang des siebenzehnten Jahrhunderts, Sulzbach 1819 ff., 7 Hefte.

I. Uebergang von der Scholastik zur Philosophie der Renaissance.

Nicolaus von Cusa.

§. 3.

1. Den Uebergang von der Scholastik zur Philosophie der Renaissance bildet seinem Inhalte und seinem wesentlichen Charakter nach das Lehrsystem des Nicolaus von Cusa. Dieses System hat nämlich seine Wurzeln in der Vergangenheit und sucht aus diesen sich zu entwickeln und zu gestalten; aber es will zugleich auch mit der Vergangenheit abschließen, die Leistungen derselben überschreiten und eine neue Entwickelung inauguriren. In der erstgenannten Richtung knüpft Nicolaus von Cusa an Dionysius den Areopagiten und an die Mystiker des Mittelalters, namentlich an Meister Eckhardt an, und sucht die Strömung dieser Mystik fortzuleiten, indem er ihr eine neue, mehr speculativ gehaltene Fassung zu geben strebt. Die letztgenannte Richtung dagegen macht sich in negativer Beziehung kennbar in der Abneigung und in dem Streite gegen die aristotelisch-scholastische Philosophie und Theologie, welche wir bei dem Cusaner schon sehr stark hervortreten sehen, und in positiver Beziehung in dem Streben, etwas nach seiner Ansicht Besseres und Gediegeneres an deren Stelle zu setzen.

2. Nicolaus von Cusa, geboren 1401 in dem Flecken Cues an der Mosel, erhielt seine Bildung auf der Schule der Brüder vom gemeinsamen Leben zu Deventer, studirte dann auf der Hochschule zu Padua die Rechte und die Mathematik, ging aber später zur Theologie über, und trat 1430 in den geistlichen Stand. Als Priester nahm er Theil an dem Concil von Basel, wendete sich aber später von den Tendenzen der Baseler Bischöfe ab und trat auf Seite des Papstes Eugen IV. Er nahm dann auch Theil an dem Concil von Ferrara und Florenz, und stand an der Spitze der Gesandtschaft, welche die Griechen von Constantinopel nach Florenz geleitete. Im Jahre 1448 ward er Cardinal, und wurde als solcher von den Päpsten zu den wichtigsten und ehrenvollsten Sendungen verwendet. Nachmals ward er zum Bischofe von Brixen ernannt, und starb als solcher im Jahre 1464 zu Todi in Umbrien auf einer Begleitungsreise des kreuzfahrenden Papstes Pius II.[1]).

3. Die Schriften, welche wir von Nicolaus von Cusa besitzen, sind folgende: a) die drei Bücher De docta ignorantia, sein Hauptwerk; b) die Apologia doctae ignorantiae; c) die Schrift De Conjecturis; d) De filiatione Dei; e) Dialogus de genesi; f) Idiotae de sapientia, De mente und De staticis experimentis ll. 4; g) De visione Dei; h) Dialogus de pace seu concordantia fidei; i) Cribrationis Alchorani ll. 3; k) De ludo globi ll. 2; l) Dialogus de possest; m) Liber de beryllo; n) De dato patris luminum; o) Libellus de quaerendo Deum; p) De vena-

---

1) Ueber Nicolaus von Cusa haben unter Anderen geschrieben: Harzheim, Vita Nic. de Cusa, Trev. 1730; Scharpff, Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa, Mainz 1843; Düx, Der deutsche Cardinal Nicolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit, Regensburg 1847; Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa, Bonn 1847; Falkenberg, Grundzüge der Philosophie des Nicolaus von Cusa, Breslau 1880; Uebinger, Die Philosophie des Nicolaus von Cusa, Würzburg 1881; Des Nicolaus von Kues Lehre vom Kosmos, Mainz. Katholik, Jahrg. 1887.

tione sapientiae; q) De apice theoriae; r) Excitationum ll. 10; s) De concordantia catholica; und endlich t) die mathematischen Schriften, von denen die wichtigste ist die Schrift De mathematicis complementis [1]).

4. Mit dem Areopagiten geht Nicolaus von Cusa von dem Grundsatze aus, daß die Wahrheit, wie sie an sich ist, alle Erkenntnißkraft des Menschen übersteigt. Das gilt in erster Linie von Gott als der absoluten Wahrheit. Gott kann nicht gewußt werden; er ist über allem Wissen erhaben. Gerade darin, daß der menschliche Geist zur Einsicht kommt, wie daß die Wahrheit in ihrem Ansichsein über allem Wissen stehe, daß er von derselben keine eigentliche Wissenschaft erringen könne, besteht die wahre und rechte Wissenschaft, welche der menschliche Geist sich aneignen kann und soll. Wissen, daß er die Wahrheit in ihrem Ansichsein nicht wisse und nicht wissen könne, das ist die höchste Weisheit des Menschen, — das ist die »Docta ignorantia«, die höchste Stufe der menschlichen Erkenntniß.

5. Daraus folgt, daß all unser positives Wissen von der intelligibeln Wahrheit in bloßen Conjecturen sich bewege. All unsere positive Erkenntniß der Wahrheit ist eine blos conjecturale. Nur um die Außenseite, um die Alterität der Einen Wahrheit bewegt sich unsere Erkenntniß; es sind blos Muthmaßungen, die wir gewinnen können; in den inneren Kern der Wahrheit dringen wir nicht ein. Aber doch steht diese conjecturale Erkenntniß nicht außer Beziehung zur wahren Wissenschaft, zur Docta ignorantia. Vielmehr können und sollen wir gerade durch diese conjecturale Erkenntniß es uns klar und anschaulich machen, daß und wie die Wahrheit in ihrem Ansichsein über all unserer Erkenntniß stehe, und allem Wissen sich entziehe. Sie soll uns gewissermaßen die Symbole geben, in welchen die Eine absolute Wahrheit sich abspiegelt und aus welchen wir dann die absolute Transcendenz der letzteren über allem Wissen zu erschließen vermögen. Und diese Aufgabe erfüllt unter Allem am Besten das mathematische Wissen; daher die große Bedeutung der Mathematik für die Philosophie.

6. Verhält es sich aber also, dann muß auch zwischen einer dreifachen Theologie unterschieden werden; zwischen der affirmativen, negativen und mystischen Theologie. Die affirmative Theologie betrachtet Gott in seinem Verhältniß zu den Geschöpfen und legt ihm demnach gewisse Namen bei, welche sich aus seinem causalen Verhältniß zu den Geschöpfen ergeben. Durch diese bejahende Theologie ist alle Religion bedingt. Aber diese Namen kommen doch wiederum Gott nicht zu, in so fern er in seinem Ansichsein betrachtet wird, weil er in seinem Ansichsein über alles Wissen und daher auch über alle Prädication erhaben ist. Daher muß sich an die affirmative die negative Theologie anschließen, welche alle jene Namen von Gott wieder negirt. Jedoch ist auch diese noch nicht das Höchste. Denn Gott steht in seinem Ansichsein nicht blos über jeder Position, sondern auch über aller Negation. Wenn wir ihn in seiner absoluten Transcendenz fassen, so können wir von ihm weder etwas bejahen noch verneinen. Und das nun ist der

1) Cusa's Werke sind schon im fünfzehnten Jahrhundert, vermuthlich zu Basel, dann durch J. Faber, Stapulensis, Par. 1514, ferner Basel, 1565 herausgegeben worden; eine deutsche Uebersetzung seiner wichtigsten Schriften hat F. A. Scharpff, Freiburg 1862, veröffentlicht.

Standpunkt der höchsten Theologie, der mystischen. In dieser erkennen wir Gott als denjenigen, welcher über aller Bejahung und Verneinung zugleich steht, der also das schlechthin Seiende weder ist, noch nicht ist, noch auch ist und nicht ist. Das ist der Standpunkt der Docta ignorantia.

7. Demgemäß scheidet sich denn auch die intellectuelle Erkenntnißkraft des Menschen zweifach aus, nämlich in die Vernunft (ratio) und in den Verstand (intellectus). Die Vernunft ist das discursive Vermögen; sie gehört an sich noch dem sinnlichen Theile des Menschen an und ist deshalb auch dem Thiere eigen. Der Verstand dagegen ist einfach schauend thätig, er erkennt nicht discursiv, sondern seine Thätigkeit ist simplex intellectio — Visio intellectualis. Die Vernunft mit ihrem discursiven Denken nun ist das Organ der conjecturalen Erkenntniß, der Verstand dagegen erhebt sich zur Docta ignorantia. Und daher bewegen sich denn auch die affirmative und negative Theologie noch in den Schranken der Vernunft; die mystische Theologie dagegen ist Sache des Verstandes.

8. Allein der Verstand ist nicht im Stande, durch sich allein zur Stufe jener Erkenntniß sich zu erheben, welche als der Standpunkt der Docta ignorantia zu bezeichnen ist; er vermag es nicht, aus eigener Kraft die Höhen der mystischen Theologie zu erklimmen. Dazu ist nothwendig das Licht des göttlichen Wortes, „das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt." Der Verstand ist an sich nur Potenz; zur Actualität der Erkenntniß kann er erst gebracht werden durch das Licht des göttlichen Wortes. Nur in dem göttlichen Lichte also vermögen wir die Wahrheit zu erkennen, und wenn wir sie darin erkennen, so sind nicht so fast wir es, die wir erkennen, sondern Gott selbst ist es, der in uns sich erkennt. (De quaerendo Deum, Fol. 199, p. 1, ed. Paris.)

9. Anderweitig bestimmt Cusa jenes Licht, das den Verstand erkenntnißfähig macht, des Näheren dahin, daß es das Licht des Glaubens sei. Auf diesem Standpunkte erscheint ihm dann der Glaube als die wesentliche Voraussetzung und als die Grundbedingung alles wahren Wissens. Der Glaube ist hienach die Anticipation des Wissens; er beschließt in sich alles Erkennbare, und das Verständniß, das Wissen, ist nur des Glaubens Entfaltung. Das Wissen wird durch den Glauben gelenkt, und der Glaube wird durch das Wissen entfaltet. Und dabei ist dann der Inhalt des Glaubens nicht größer, als der Inhalt des Wissens. Beide decken sich vollständig. Die Mysterien des Christenthums werden von Cusa in derselben Weise als Gegenstände des Wissens bezeichnet und behandelt, wie die einfachen Vernunftwahrheiten. In dieser Beziehung ist daher sein System wesentlich theosophischer Natur, und seine Methode schließt sich an die Methode des Lullus an, auf welchen er denn auch überall mit Vorliebe sich beruft.

10. Dieses vorausgesetzt, können wir nun auf die metaphysischen Lehren Cusa's übergehen. Gott, lehrt er, steht als der Unendliche über allem Sein, und weil er über allem Sein steht, ist er auch über allen Gegensätzen des Seienden erhaben. Er ist die absolute Einheit, die absolute Complication aller Gegensätze. Der Gegensatz ist blos auf den Bereich der Alterität beschränkt; die absolute Einheit aber, die über aller Alterität steht,

ist als solche auch die Einheit, die absolute Identität der Gegensätze. Das ist einer der Hauptlehrsätze Cusa's, auf welchen er immer wieder zurückkommt. Er sucht ihn in folgender Weise zu begründen, oder vielmehr zu verdeutlichen:

11. Gott ist zu denken als das Größte, über welchem ein Größeres nicht mehr möglich ist. Ist aber Gott das Größte, so ist er Alles, was sein kann, wirklich; denn würde er etwas sein können, was er nicht wirklich ist, so könnte er schon größer sein, als er ist: er wäre also nicht mehr das Größte. Ist Gott aber Alles, was sein kann, wirklich, dann kann er auch nicht kleiner sein, als er ist. Könnte er nämlich kleiner sein, als er ist, dann würde in ihm schon die Möglichkeit liegen, etwas zu sein, was er nicht ist; er wäre nicht mehr actu Alles, was sein kann. Was aber nicht kleiner sein kann, als es ist, das ist das Kleinste. Folglich ist Gott zugleich das Größte und Kleinste; diese beiden Gegensätze, die im Bereiche der Alterität incompatibel sind, fallen in ihm zusammen und sind Eins. In gleicher Weise nun, wie diese beiden Gegensätze, ist auch anderweitig Alles, was sich entgegengesetzt ist und sich gegenseitig ausschließt, in Gott eine unterschieds- und gegensatzlose Einheit.

12. Das ist nun allerdings unserer Vernunft unbegreiflich. Denn das vernünftige, discursive Denken ist nur auf die Region der Alterität beschränkt, und weil es dieses ist, muß es auch die Dinge gerade so denken, wie sie sich in der Alterität darstellen, also als verschieden von und entgegengesetzt zu einander. Es kann daher die Gegensätze nicht ausgleichen, nicht vereinigen; es muß selbe als unverträglich auseinanderhalten; für die Vernunft, für das discursive Denken ist das Princip des Widerspruchs das höchste und unabweisbare Gesetz. Der Verstand dagegen, der nicht auf die Alterität, sondern auf die Einheit geht, steht über dem Gesetze des Widerspruchs; er erkennt mit Evidenz, wie daß in der höchsten Einheit, in Gott, die Gegensätze zusammenfallen; für ihn ist das Princip der Coincidenz der Gegensätze das höchste Gesetz.

13. Dennoch aber lassen sich im Bereiche der conjecturalen Erkenntniß, welche der Vernunft angehört, Analogien finden, die geeigenschaftet sind, das Princip der Coincidenz der Gegensätze unserem Verständnisse näher zu bringen. Besonders bietet die Mathematik uns solche Analogien dar. Wir wollen unter den vielen Analogien, welche Cusa für den bezeichneten Zweck aus der Mathematik herbeizieht, nur Eine als Probe anführen. Die Kreislinie, sagt er, und die gerade Linie sind einander entgegengesetzt. Aber wenn man eine Tangente zum Kreise zieht, so nähert sich die Kreislinie, je größer der Kreis wird, immer mehr der geraden Tangente an. Denkt man sich also wie die Tangente, so auch den Kreis als unendlich, so sieht man leicht, daß dann seine Umfangslinie mit jener geraden Linie zusammenfallen müsse. So ist die Kreislinie, als unendlich gefaßt, zugleich gerade Linie, und ebenso die gerade Linie, als unendlich gefaßt, Kreislinie; die Gegensätze fallen zusammen.

14. Gott ist aber nicht blos der Eine, sondern er ist auch der Dreipersönliche. Diese Dreipersönlichkeit Gottes kann gleichfalls als nothwendig erwiesen werden, aber freilich nur, daß es so sein müsse, nicht aber läßt sich

das Wie der göttlichen Trinität begreifen. Cusa führt mehrere solche aprioristische Beweise für Gottes Dreipersönlichkeit an; hauptsächlich aber leitet er dieselbe daraus ab, daß in Gott Einheit, Gleichheit und Verbindung von Einheit und Gleichheit zu unterscheiden seien. Die Einheit nun wurde von den heiligen Lehrern als Vater, die Gleichheit als Sohn, und die Verbindung beider als heiliger Geist bezeichnet. Diese Benennungen sind jedoch nur analogische; sie sind nur hergenommen von den geschöpflichen Dingen, und nach einer gewissen Analogie auf Gott übergetragen, ebenso wie alle übrigen positiven Benennungen, die wir von Gott gebrauchen. Da nämlich der Sohn mit dem Vater Eine Natur hat und daher dieser Natur nach ihm gleich ist, so hat man die Einheit in Gott Vater, die Gleichheit dagegen Sohn genannt. Und weil zwischen Vater und Sohn das natürliche Band der Liebe obwaltet, so hat man auch in Gott die Verbindung zwischen Einheit und Gleichheit als „Liebe" oder als „Geist" bezeichnet.

15. Aus diesen Prämissen ergibt sich nun das Verhältniß, in welchem nach Cusa Gott zur Welt steht. Alles, was wirklich ist, ist möglich; denn wäre es nicht möglich, so wäre es auch nicht wirklich. Aber die Möglichkeit kann sich nicht selbst in die Wirklichkeit übersetzen; es muß also der Möglichkeit die Wirklichkeit vorausgehen. Diese der Möglichkeit vorausgesetzte Wirklichkeit muß aber gleichfalls zuerst möglich sein, weil sie sonst nicht wirklich sein könnte. Damit wäre also gesagt, daß die Möglichkeit zugleich später und zugleich früher sei als die Wirklichkeit. Und doch kann sie weder das eine noch das andere sein. Daraus folgt, daß in dem ersten Princip, in Gott, Möglichkeit und Wirklichkeit schlechthin in Eins zusammenfallen. Gott ist die absolute Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit, — das »Possest«.

16. Gott ist aber nicht blos die absolute Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit, sondern er ist zugleich auch die absolute Einfachheit, von welcher jeder Unterschied und jeder Gegensatz ausgeschlossen ist. Folglich, obgleich Gott als das Possest Alles, was möglich ist, was sein kann, wirklich ist, so ist doch alles dieses in ihm aufgelöst und verschlungen in eine absolut unterschieds- und gegensatzlose Einheit. Das heißt: in Gott sind alle Dinge zu einer absoluten Einheit „complicirt", Gott ist die „Complication" aller Dinge. Gott ist daher Alles, aber nur in so fern Alles in ihm zur Einheit complicirt ist (Deus complicite est omnia); er ist aber Nichts von Allem, in so fern wir die Dinge in ihre Besonderheiten explicirt denken (Deus est nihil omnium explicite).

17. Was nun in Gott zu einer absoluten Einheit complicirt ist, das ist in der Welt zur Vielheit explicirt. In Gott sind alle Dinge Eins; in der Welt dagegen sind sie in ihre Vielheit, in ihre Besonderheiten auseinandergetreten; das eine hat sich nach seiner eigenthümlichen Wesenheit von dem anderen abgesondert, und steht dem andern als eigenes für sich seiendes Wesen gegensätzlich gegenüber. Das Universum ist also zwar gleichfalls eine Einheit; aber nur eine Einheit in der Vielheit, eine durch die Vielheit contrahirte Einheit. Die Explication dieser Einheit des Universums zur Viel-

heit geht aber so vor sich, daß sich die Einheit zuerst explicirt in die Gattungen, dann in die Arten und endlich in die Individuen. Doch ist diese Aufeinanderfolge nur eine Aufeinanderfolge der Natur, nicht der Zeit nach. Gattungen und Arten können nur in den Individuen wirklich sein. Da aber das Universum in dieser Explication seine Einheit nicht verliert, so kann man mit Recht sagen, daß in jedem Individuum das ganze Universum sei, allerdings in bestimmt contrahirter Weise, sowie auch umgekehrt, daß jedes Individuum das ganze Universum sei, allerdings gleichfalls nur in contrahirter Weise (contracte). So ist Alles in Allem und Jegliches in Jeglichem.

18. Verhält es sich aber also, dann sieht man leicht, daß der Unterschied zwischen Gott und Welt in diesem System streng genommen nur ein bezeichnungsweiser sein könne. Er reducirt sich darauf, daß Gott die Complication alles Seins, das Universum dagegen die Explication alles Seins ist. Gott schließt nicht mehr Sein in sich als die Welt; nur ist dieses Sein dort zur Einheit complicirt, hier dagegen zur Vielheit explicirt. Alles, sagt Cusa, was in Gott ist, ist auch in der Welt; dort aber ist es eine absolute, hier eine durch die Vielheit contrahirte Einheit. Gott ist das absolut Größte, die Welt hingegen das contrahirte Größte. Beide sind ein und dasselbe Größte, nur Gott in unbeschränkter, die Welt dagegen in beschränkter, contrahirter Form. Gott ist das Unendliche schlechthin, die Welt dagegen das contrahirte Unendliche; beide aber sind ein und dasselbe Unendliche. Was ist daher, frägt Cusa, die Welt anders, als die Erscheinung des unsichtbaren Gottes; was Gott anders, als die Unsichtbarkeit der sichtbaren Dinge? (De possest, fol. 183, p. 1.) »Mundus est Deus transmutabilis in vicissitudine obumbrationis, et mundus intransmutabilis et absque omni vicissitudine obumbrationis est Deus aeternus.« (De dato patris lum. c. 3.)

19. Dennoch aber verwahrt sich Cusa andererseits wiederum entschieden gegen eine solche pantheistische Fassung seiner Lehre. Gott sei das Vorbild (exemplar) und die Ursache der Welt; die Welt aber verhalte sich zu Gott als die Imago des Vorbildes, als die Wirkung der Ursache. Niemanden aber, der bei gesunder Vernunft sei, könne es einfallen, die Imago mit dem Vorbilde, die Wirkung mit der Ursache als Eins zu betrachten. Demnach erklärt Cusa die Entstehung der Welt ausdrücklich durch Schöpfung aus Nichts, und sucht die letztere durch Beweise speculativ zu begründen. Ferner führt er die Schöpfung der Welt auf den freien Willen Gottes zurück, und betrachtet demnach jedes Geschöpf als eine „Absicht" (intentio) des allmächtigen Willens des Schöpfers. Er sagt, daß Gott auch eine andere und vollkommenere Welt hätte schaffen können; und daß die Welt einen Anfang genommen habe, steht ihm außer allem Zweifel. Als Zweck der Weltschöpfung betrachtet er die Offenbarung der göttlichen Güte, und schließt daraus, daß die Welt so vollkommen sei, als sie überhaupt möglicherweise sein könne.

20. Wie nun diese verschiedenen Ansichten sich miteinander vereinbaren lassen, ist freilich nicht ersichtlich. Noch mehr verwirrt sich die Sache, wenn man bemerkt, wie Cusa, wo es sich um den Begriff der Schöpfung aus Nichts

handelt, ohne Weiteres auf die erigenistische Bestimmung dieses Begriffes zurückgreift. „In Gott," sagt Cusa, „ist Sein und Thun identisch, und darum fallen in ihm auch die Begriffe von Schaffen und Geschaffenwerden (creare et creari) in Eins zusammen. Daher kann und muß man sagen, daß das Schaffen nichts anderes bedeute, als daß Gott selbst in Allem Alles werde und Alles sei, d. h. daß Gott in allen Dingen nur sich selbst schaffe." (De docta ignor. l. 2, c. 2, fol. 13, pag. 2.) Mithin ist jede Creatur im Grunde nichts anderes, als eine begrenzte Unendlichkeit, ein geschaffener Gott. Das ist sicher nicht der richtige Begriff der Schöpfung.

21. Wie aber Gott nicht blos Einheit, sondern Einheit in der Dreiheit ist, so muß auch das Universum, weil es die Imago Dei ist, in seiner Einheit dreigegliedert sein. Es besteht daher nothwendig aus drei Wesensordnungen. In den Einen Wesen herrscht die Form vor; ihre ganze Möglichkeit ist durch die Form actuirt; — das sind die rein geistigen Wesen; in den anderen dagegen herrscht die Materie vor; ihre Möglichkeit, ihr Werdenkönnen ist nicht vollständig wirklich geworden; sie sind nicht Alles zumal, was sie werden können, und sind daher mangelhaft und unstet: — das sind die körperlichen Wesen. Zwischen diese beiden Extreme setzt sich dann noch eine mittlere Wesensordnung ein, welche das Bindeglied zwischen beiden bildet, und in welcher daher Möglichkeit und Wirklichkeit, Materie und Form, zum Gleichgewicht gekommen sind: — das ist der Mensch.

22. Die intellectuelle Erkenntniß des Menschen beruht auf einer Verähnlichung des menschlichen Geistes mit dem Objecte. Und da der Geist Alles zu erkennen vermag, so ist er die Complication aller Aehnlichkeiten, d. i. aller Begriffe der Dinge, während Gott die Complication aller Dinge nach ihrer Wesenheit ist. Darin besteht seine Ebenbildlichkeit mit Gott. Nicht als ob alle Begriffe dem Geiste a priori schon eingeboren wären; aber er hat das Vermögen, sich allen Dingen zu verähnlichen, und dadurch alle Begriffe zu gewinnen. Zu dieser Verähnlichung trägt die sinnliche Erkenntniß nur in so fern bei, als sie die Thätigkeit des Verstandes weckt und ihn zur Entfaltung seiner eigenen Kraft, vermöge welcher er sich den Dingen assimilirt, veranlaßt und sollicitirt. Das eigentliche Medium, in welchem der Geist Alles erkennt, ist, wie wir bereits wissen, das göttliche Licht, also Gott. Und wenn nun der menschliche Geist ganz in das göttliche Licht eintritt, so daß Gott im Geiste selbst der Geist, und der Geist in Gott selbst Gott ist, dann ist dieses die Deification des Menschen, die höchste Stufe seiner Entwickelung und Vervollkommnung. Dadurch wird der Mensch zum Sohne Gottes.

23. Weiter wollen wir das Cusanische System nicht verfolgen. Wir erwähnen nur noch, daß nach Cusa's Ansicht die Erde nicht der ruhende Mittelpunkt der Welt ist, sondern daß sie gleichfalls sich bewegt, und zwar ebenso, wie die übrigen Himmelskörper, um die Pole der Welt. Hierin weicht er von dem aristotelischen Weltsysteme ab, und anticipirt im gewissen Sinne das Copernikanische Princip. In speculativer Beziehung aber steht sein System, abgesehen von seiner theosophischen Färbung schon in so fern auf schwachen Füßen, als das Hauptprincip desselben, das Princip der Coincidenz der Gegensätze in Gott durch ein reines Sophisma begründet wird. Denn daß Gott deshalb, weil er nicht kleiner sein kann, als er ist, d. i. von seiner Vollkommenheit Nichts verlieren kann, das Kleinste sein müsse, ist doch offenbar eine ganz sophistische Folgerung. Ebenso lautet die Theorie der Trinität sehr modalistisch.

24. Dennoch aber hat das Cusanische System auf die Männer der Uebergangsperiode großen Einfluß ausgeübt, und Cusanische Ideen kehren in den Systemen dieser Periode sehr oft wieder. In Frankreich fand das Lehrsystem Cusa's Eingang zunächst durch Jacobus Faber Stapulensis (Jacques le Fevre d'Etaples), Lehrer der Philosophie zu Paris (geb. 1445; gest. 1507), welcher nicht blos die Werke Cusa's, sowie die des Areopagiten herausgab, sondern auch in seinen eigenen philosophischen Ansichten an den Cusaner sich anschloß. Ein Schüler dieses Faber Stapulensis war dann Carolus Bovillus (Charles Bouillé), Lehrer der Theologie zu Noyon, geb. 1470, gest. 1553, welcher in seinen Werken (Quaest. theologicarum ll. 7; Theologic. conclusionum ll. 10; Divinae caliginis liber, Liber de intellectu; De sensibus; De nihilo; De generatione; De sapientia; Ars oppositorum u. s. w.) die Cusanischen Ideen in eigenthümlicher Weise verarbeitet hat. Wir unterlassen es, auf seine philosophischen Ansichten näher einzugehen, da dieselben doch keinen weitergreifenden Einfluß ausgeübt haben[1]), und erwähnen nur, daß er mit dem Begriffe des Nichts in seiner Philosophie ein eigenthümliches Spiel treibt. Er hält den Begriff des Nichts für ungemein fruchtbar für unsere Erkenntniß, da wir aus dem Nichts sowohl das Dasein der Welt, als auch das Dasein Gottes folgern können. Ist nämlich das Nichts die Negation des Seins, so kann es nicht gedacht werden ohne das Sein. Setzt man also das Nichts, so setzt man damit eo ipso das Sein. Das Sein setzt aber wiederum Gott als Schöpfer des Seins voraus; folglich, wenn das Nichts ist, muß auch Gott sein.

II. Platoniker und Cabbalisten.

1. Gemisthus Plethon, Gennadius und Bessarion.

§. 4.

1. Wir kommen nun zur eigentlichen Philosophie der Renaissance. Merkwürdig ist es, daß der Ursprung derselben durch einen großen Streit bezeichnet wird, der sowohl in Italien, als auch in Griechenland die Geister in mächtige Aufregung versetzte. Der Streit drehte sich um die Frage, welches von beiden Systemen, das platonische oder aristotelische mehr Wahrheitsgehalt in sich schließe und somit dem anderen vorzuziehen sei. Er wickelte sich vorzugsweise ab zwischen Gemisthus Plethon und Gennadius, während Bessarion zuletzt vermittelnd zwischen die beiden Gegner trat und den Streit beizulegen suchte.

2. Georgius Gemisthus Plethon war aus Constantinopel gebürtig, und kam 1438 mit dem griechischen Kaiser zum Concil von Ferrara und Florenz, wo er an der Spitze der antilateinischen Partei stand. Unbedingt der platonischen Philosophie ergeben, erhielt er nachmals von Cosmo von Medici einen Lehrstuhl der Philosophie zu Florenz, und bestimmte diesen Fürsten, der sein eifrigster Schüler war, zur Gründung der platonischen Akademie. Späterhin kehrte er in den Peloponnes zurück. Während seines Aufenthaltes in Italien nun schrieb er ein Buch »De Platonicae et Aristotelicae philosophiae differentia[2])«, in welchem er die Fehler und Schwächen der aristotelischen Philosophie bloszulegen und dafür die platonische zu erheben suchte. In

1) Ueber Bovillus schrieb Dippel, Carolus Bovillus, Würzburg 1865.

2) Ed. Par. 1540, Bas. 1576 u. Bresl. 1844.

ſpäteren Jahren verfaßte er dann noch eine andere Schrift unter dem Titel: Νομων συγγραφη[1]), in welcher er ſeine eigenen philoſophiſchen Anſichten niederlegte, die ganz neuplatoniſch waren[2]).

3. In ſeiner Kritik der ariſtoteliſchen Philoſophie nun bekämpft er die ariſtoteliſche Theorie der Univerſalien, und vertheidigt die platoniſche Ideenlehre. Er rühmt den Plato, daß er Gott als den Schöpfer der Dinge erkannt und anerkannt habe, während Ariſtoteles Gott als bloßen Beweger der Welt denke, und da noch ſeine Macht beſchränke, in ſo fern er blos die Bewegung des oberſten Himmelskreiſes auf ihn zurückführe. Er tadelt den Ariſtoteles, daß er die Ewigkeit der Welt feſthalte, während Plato ausdrücklich den Anfang derſelben lehre, daß er die Vorſehung leugne, auf welche Plato ſo großes Gewicht lege, daß er die Präexiſtenzlehre leugne und über die Unſterblichkeit der Seele ſich nur ganz unſicher und zweideutig ausdrücke, daß er den Tugendbegriff ganz unrichtig beſtimme, und in der Theorie vom höchſten Gute ganz falſche Wege gehe, u. ſ. w.

4. Gegen dieſe Bekämpfung des Ariſtoteles traten nun die Anhänger der ariſtoteliſchen Philoſophie in die Schranken. Schon in Italien fand Plethon unter den eingewanderten Griechen die entſchiedenſten Gegner. Dazu gehörten beſonders Theodor von Gaza, Lehrer der griechiſchen Sprache und Literatur († 1478) und Georg von Trapezunt (1396—1486), Lehrer der Rhetorik und Philoſophie zu Rom und Venedig. Letzterer vertheidigt in ſeiner »Comparatio Platonis et Aristotelis[3])« nicht blos den Ariſtoteles gegen die Vorwürfe des Plethon, ſondern tadelt auch die eigene Richtung des Plethon als unchriſtlich, und wirft ihm vor, er habe eine neue Religion zu gründen beabſichtigt, die weder die chriſtliche, noch die muhamedaniſche, ſondern die neuplatoniſch-heidniſche mit ihrem Polytheismus ſei. Nur bei Ariſtoteles, nicht bei Plato findet er beſtimmte und haltbare philoſophiſche Sätze in lehrhafter ſyſtematiſcher Form.

5. Ein noch entſchiedenerer Gegner aber erwuchs dem Plethon in ſeinem eigenen Vaterlande. Es war Georgius Scholarius mit dem Beinamen Gennadius. Er war der Genoſſe Plethons auf dem Florentiner Concil geweſen, und hatte ſich wie dieſer der Wiedervereinigung der griechiſchen mit der lateiniſchen Kirche widerſetzt. Später wurde er Patriarch ſeiner Vaterſtadt Conſtantinopel, († 1464). Von dieſem Gennadius nun wurde Plethon, als er in den Peloponnes zurückgekehrt war, auf's ſchärfſte angegriffen. Gennadius, der ſelbſt Porphyrs Iſagoge, ſowie die „Kategorien" des Ariſtoteles und deſſen Schrift De interpretatione commentirt hatte, vertheidigte nicht blos den Ariſtoteles gegen Plethons Angriffe, ſondern warf dem letzteren, wie Georg von Trapezunt, vor, daß er mit einem neuen Religionsſyſtem umgehe, wodurch die chriſtliche Religion geſtürzt und der Polytheismus auf den Thron geſetzt werden ſollte. Die Anklage ſtützte ſich auf die ſchon oben genannte Schrift des Plethon: Νομων συγγραφη, welche Schrift von Gennadius zum Feuer verurtheilt wurde.

6. Gegen die heftigen Angriffe des Gennadius nun vertheidigte ſich Plethon in ſeiner Schrift: »Contra Gennadium« mit gleicher Heftigkeit; ſeine Geſinnungsgenoſſen in Italien ſecundirten ihm, und ſo entſpann ſich der Streit in Griechenland und Italien zugleich und mußte die Aufmerkſamkeit auch der lateiniſchen Theologen auf ſich ziehen. Endlich trat der Cardinal Beſſarion vermittelnd ein zwiſchen die beiden Parteien. Geboren 1395 zu Trapezunt und Schüler des Plethon, kam er zum florentiniſchen

1) Ed. Par. 1858 durch C. Alexandre; es iſt jedoch nicht mehr die ganze Schrift erhalten.

2) Ueber Plethon ſchrieb Gaß, Gennadius und Plethon, Abth. 1, Bresl. 1844.

3) Gedruckt Ven. 1523.

Concil, blieb dann in Italien, und starb als Cardinal im Jahre 1472. Sein Streben war dahin gerichtet, eine Vereinigung und Versöhnung zwischen der platonischen und aristotelischen Philosophie anzubahnen, ohne doch dabei den Vorrang der ersteren vor der letzteren principiell fallen zu lassen. Schon in einem Briefe an Apostolius vom 19. Mai 1462, welcher gegen Theodor von Gaza den Platonismus leidenschaftlich vertheidigt hatte, wies er diesen wegen seiner unbescheidenen Tadelsucht gegen Aristoteles zurecht, und ließ den irenischen Gedanken überall hindurchblicken.

7. Sein Hauptwerk aber ist die Schrift »In calumniatorem Platonis[1])«, welche er gegen die »Comparatio Platonis et Aristotelis« des Georg von Trapezunt schrieb. Als Platoniker hält er in dieser Schrift an der Ueberzeugung fest, daß dem Plato der Ruhm gebühre, der christlichen Wahrheit näher befreundet zu sein, daß er Vieles, worüber von dem Stagirirten nichts Klares erlernt werden kann, entweder vorahne, oder mit Ueberzeugung ausspreche, wie die Trinität, die Vorsehung, Schöpfung, Unsterblichkeit. Dennoch aber will er auch den Aristoteles nicht gänzlich verwerfen; er will die Ehrenplätze beider Coryphäen geschützt wissen; er mahnt dringend, man solle den Bund der Kirche mit ihren beiden philosophischen Vorarbeitern nicht frevelhaft antasten, aber auch nichts Unpassendes und Uebertriebenes ihnen zumuthen, als seien sie wirklich Christen gewesen, damit nicht durch solche Mißgriffe das Christenthum selbst bei seinen Feinden in nachtheiliges Licht trete. Beide seien ja auch von Irrthümern nicht frei; man solle daher keinem von beiden weder zu viel, noch zu wenig zutrauen. Und selbst da, wo man den Vorzug des Plato vor dem Aristoteles offen hervortreten sieht, solle man sich hüten, letzteren sogleich des Irrthums zu zeihen. Das allein könne der richtige Standpunkt in der Beurtheilung beider Philosophen sein. Auf solche Weise also suchte Bessarion den Streit zwischen beiden Parteien beizulegen, und wenn er auch dieses Ziel nicht erreichte, so gelang es ihm doch, die Hitze und Leidenschaftlichkeit des Streites zu mildern.

2. Marsilius Ficinus, Johannes u. Franz Pico von Mirandola.

§. 5.

1. Wir kommen nun zu den Coryphäen der platonischen Akademie zu Florenz, zu denjenigen Männern, welche man als die Brennpunkte des geistigen Lebens in jener Gemeinschaft und als die Bannerträger des neuen Platonismus in Italien betrachten muß. Es sind Marsilius Ficinus, Johannes und dessen Neffe Franz Pico von Mirandola.

2. Marsilius Ficinus, geb. 1433 zu Florenz, kam frühzeitig in Verbindung mit Cosmo von Medici, und studirte auf dessen Anregung hin classische Literatur und insbesondere platonische Philosophie. Nachdem er sich mehrere Jahre hindurch mit Begeisterung diesen Studien gewidmet hatte, trat er öffentlich als Lehrer der platonischen Philosophie auf, und wurde ihm zugleich von seinem Gönner die Vorstandschaft über die von ihm errichtete Akademie übertragen. Nach Vertreibung der Mediceer aus Florenz zog er sich in ländliche Einsamkeit zurück, und starb im Jahre 1499.

3. Ficinus übersetzte auf Veranlassung Cosmo's von Medici die Schriften Plato's und Plotins, sowie auch einige Schriften des Porphyrius und anderer Neuplatoniker in's Lateinische. Er schrieb aber außerdem auch selbstständige Werke, um in diesen seine gewonnenen Ueberzeugungen in systematischer Weise zur Darstellung zu bringen. Das Hauptsächlichste dieser Werke ist die »Theologia Platonica de animorum immor-

1) Ed. Rom. 1469; Ven. 1503 u. 1516.

talitate« [1]), in welcher er ein möglichst vollkommenes und abgerundetes Bild seiner Denkweise gibt. In abgekürzter, mehr zusammengedrängter Form hat er seine Ansichten in dem »Compendium theologiae Platonicae« niedergelegt. Dazu kommen dann noch das Buch De christiana religione, de vita coelitus conservanda, eine „Apologie" und „Briefe" [2]).

4. Ficinus nahm die platonische Philosophie nicht blos nach dem Umfange und nach der Gestalt, wie sie in den platonischen Schriften niedergelegt war, sondern er suchte sie im Zusammenhange mit der älteren und mit der späteren (neuplatonischen) Philosophie zu begreifen. Er nennt als Vorläufer des Plato den Hermes Trismegistus, den Orpheus, Aylaophemus, Pythagoras und Philolaus, und nimmt an, daß Plato aus ihnen geschöpft habe. Philo, Numenius und die Neuplatoniker gelten ihm dann als die genaueren Erklärer des Platonismus, aus welchen daher das nähere Verständniß des letzteren zu schöpfen sei.

5. Das Interessanteste in seiner Theologia Platonica ist wohl die Art und Weise, wie er die intellectuelle Erkenntniß des Menschen erklärt, weil er hierin den späteren „Ontologismus" bereits nach seiner ganzen Tragweite anticipirt. Jede intellectuelle Erkenntniß, sagt er, beruht auf einer Verbindung des erkennenden Subjectes mit einer geistigen Form, welche die zu erkennende Sache repräsentirt. Diese Form ist die intelligible Species. Diese Species kann jedoch nicht von Außen in den Geist kommen; denn aus der blos sinnlichen Species kann unmöglich eine intelligible, allgemeine Form erzeugt werden, weil die Erstere immer nur auf Einzelnes, mit allen Bedingungen der Materie Behaftetes geht. Man muß daher annehmen, daß die intelligibeln Species schon vor aller Erfahrung im Geiste sich befinden, daß sie ihm also eingeboren seien, und daß die äußere Erfahrung nur dazu diene, um den Geist anzuregen, damit es dasjenige, was er in jenen »formulis innatis« bereits in sich trägt, zum Bewußtsein bringe.

6. Frägt man nun, wie denn auf der Grundlage dieser »formulae innatae« der intellectuelle Erkenntnißproceß sich gestalte, so beantwortet Ficinus diese Frage folgendermaßen: Wie zu jeder sinnlichen, so ist auch zu jeder intellectuellen Erkenntniß ein Object erforderlich, das wir erkennen. Das Object der intellectuellen Erkenntniß nun ist im Gegensatze zu dem der bloßen sinnlichen Erfahrung das wahre Wesen der Dinge. Die Erkenntniß des wahren Wesens der Dinge können wir aber nicht aus den sinnlichen Dingen selbst schöpfen, weil aus diesen, wie schon gezeigt, keine intelligible Species gewonnen werden kann. Es bleibt also nichts anderes übrig, als daß wir dasselbe erkennen in der göttlichen Idee, die das wahre Wesen der Dinge ausdrückt.

7. Demnach ist die intellectuelle Erkenntniß nur aus dem unmittelbaren Contact des menschlichen Geistes mit den göttlichen Ideen zu erklären. Durch

1) Ed. Flor. 1482.

2) Sämmtliche Schriften des Ficinus (mit Ausnahme der Uebersetzungen) erschienen Basil. 1576.

den äußeren Gegenstand, in so fern wir ihn sinnlich wahrnehmen, wird der Geist gewissermaßen erinnert an die ihm eingeborne intelligible Species des Gegenstandes, und indem er nun derselben sich bewußt wird, schaut er durch sie die Idee des Gegenstandes, welchem sie entspricht, unmittelbar in Gott an. Dadurch erhebt er sich zur intellectuellen Erkenntniß des Gegenstandes; er schaut ihn in seiner reinen Wahrheit. Und in der That, die Wahrheit alles Geschöpflichen besteht darin, daß es seiner Idee congruent ist. Folglich kann auch unsere Erkenntniß nur dann eine wahre sein, wenn sie gleichfalls der Idee congruent ist, d. i. wenn wir das Ding in seiner Idee erkennen. So ist Gott das Licht des Geistes; in ihm erkennt er Alles, wie das Auge im Lichte der Sonne Alles schaut, und damit bewahrheitet sich das Wort der heiligen Schrift: »Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine!«

8. Man könnte allerdings fragen: Wenn wir alle Dinge nach ihrem wahren Wesen in Gott schauen, warum haben wir denn dann kein Bewußtsein hievon? Diese Schwierigkeit läßt sich aber unschwer lösen. Wie das Auge, durch die Species der Farbe informirt, zwar die Farbe erkennt, aber nicht die Species der Farbe, so erkennen auch wir durch die Idee, welche wir in Gott anschauen, das Wesen des Gegenstandes, aber nicht die Idee selbst, in so fern sie etwas in Gott ist. Zudem drückt jede Idee, welche in Gott ist, das göttliche Wesen nicht aus, wie es an sich ist, sondern nur, in wie fern es sich vorbildlich verhält zu einem bestimmten Gegenstande. Daher denkt denn auch der Geist, wenn er eine Idee in Gott schaut, Gott nicht in seinem Ansichsein, sondern nur nach der Beziehung, nach welcher er sich vorbildlich verhält zu einem bestimmten Dinge. Daraus erklärt es sich also leicht, warum wir in unserer intellectuellen Erkenntniß kein Bewußtsein von der Schauung Gottes oder der Idee in Gott haben.

9. Von den weiteren Lehrmeinungen des Ficinus erwähnen wir nur noch, daß er in neuplatonischer Weise eine Weltseele annimmt, welche das belebende und bewegende Princip des ganzen Universums ist, und durch welche die Ideen aus dem übersinnlichen Bereiche in die Materie herabsteigen, um in der letzteren zur Offenbarung zu kommen. Ueber der Weltseele stehen die Engel, und auf höchster Stufe die absolute Einheit — Gott. Die Verbindung der Weltseele mit dem Weltleibe ist vermittelt durch einen allgemeinen Weltgeist, der ätherischer Natur ist.

10. An Ficinus schließt sich an Johannes Pico von Mirandola. Geboren 1463 studirte er zuerst zu Bologna, Padua und Paris, und ging dann in seinem 20. Jahre nach Florenz, wo er sich ganz den platonischen Studien widmete. Wie aber schon Ficinus die Philosophie auf ältere Quellen zurückzuführen gesucht hatte, so kam auch Pico zu der Ansicht, daß alle Weisheit der Alten in letzter Instanz von den Juden abstamme, und aus den heiligen Büchern derselben geschöpft sei, weshalb er mit allem Eifer die Erlernung der hebräischen Sprache sich angelegen sein ließ. Er wurde aber in dieser seiner Beschäftigung mit dem Hebräischen bekannt mit den cabbalistischen Schriften, und die Kenntniß derselben brachte ihn dann zu der weiteren Ansicht, daß auch in den mosaischen Büchern die wahre Weisheit nur verschleiert

enthalten, daß unter der Hülle des Wortsinnes noch ein geheimer Sinn verborgen, und daß gerade die Cabbalah es sei, welche diesen geheimen Sinn aufdecke. So gewann er zuletzt die Ueberzeugung, daß die Cabbalah recht eigentlich als die Urquelle der wahren Erkenntniß und der wahren Weisheit zu betrachten sei. Aus dieser Cabbalah nun, meint er, haben auch Pythagoras und Plato geschöpft; denn was sie lehren, das stimme so genau mit den cabbalistischen Lehrsätzen überein, daß man zu der gedachten Annahme gezwungen sei. So vermischten sich denn im Geiste Pico's die platonischen Lehrsätze mit cabbalistischen Ideen, und ist er der erste, welcher, obgleich auf platonischem Boden stehend, dennoch auch cabbalistische Lehrmeinungen mit in den Gesichtskreis der Philosophie hereinzog. Seine Philosophie ist daher ein Synkretismus von Platonismus und Cabbalistik.

11. In seinem 24. Jahre ging Pico nach Rom, und schlug dort 900 Streitsätze aus allen Theilen der Theologie, Philosophie und Mathematik an, indem er sich dabei anheischig machte, selbe öffentlich zu vertheidigen gegen alle Gelehrten der Welt. Die Disputation fand nicht statt; wohl aber wurden von der kirchlichen Auctorität dreizehn jener Thesen als der Heterodoxie verdächtig verurtheilt. Eine Apologie, welche Pico dafür schrieb, konnte an der Sache nichts ändern. Pico zog sich darauf vom öffentlichen Leben zurück, und lebte auf seinen Landgütern und zu Florenz, nur mit theologischen und philosophischen Studien beschäftigt, bis zu seinem Tode († 1494). Unter seinen hinterlassenen Werken sind die vorzüglichsten: Heptaplus de opere sex dierum geneseos, die Apologia tredecim quaestionum, von welcher eben die Rede gewesen, dann der Tractatus de ente et uno; ferner eine Oratio de hominis dignitate; Disputationum adversus Astrologos ll. 12, und mehrere Briefe[1]).

12. Das cabbalistische Element tritt bei Pico besonders hervor in der Unterscheidung dreier Welten: der überhimmlischen, der himmlischen und der sublunarischen. In der ersten ist Gott der Mittelpunkt, um welchen sich neun Ordnungen von Engeln schaaren. In der himmlischen Welt bildet den Mittelpunkt das Empyreum, unter welchem die neun Himmelssphären unaufhörlich ihren Kreislauf beschreiben. Als belebendes und bewegendes Princip steht der himmlischen Welt vor die Weltseele. Unter ihr stehen die übrigen himmlischen Seelen, welche den neun Himmelskreisen vorgesetzt sind. Die sublunarische Welt endlich ist gegliedert in leblose, vegetativ lebende und sensitiv lebende Wesen. Da jedoch diese drei Welten in der allgemeinen Einheit des Einen Universums sich befinden, so steht einerseits immer die niedere Welt unter dem leitenden und bewegenden Einfluß der höhern, und andererseits findet sich Alles, was in der Einen Welt vorhanden ist, in entsprechender Weise auch in jeder anderen Welt vor. — Eine vierte Welt bildet endlich die Menschheit, in so fern der Mensch gewissermaßen die Zusammensetzung der drei anderen Welten ist.

13. Mit den cabbalistischen Elementen verbindet sich bei Pico ferner die Magie, welcher auch Ficinus zugethan war. Doch billigt Pico nur die natürliche Magie. Dieselbe hat nach seiner Ansicht die Aufgabe, den natürlichen Zusammenhang der Dinge dieser Welt, ihre allgemeine Sympathie, gleichsam von Innen heraus zu erforschen, und so der Geheimnisse des Alls von Innen heraus sich zu bemächtigen, um dann auf der

---

1) Seine Schriften erschienen Bonon. 1496. Seine und seines Neffen Franz Schriften zugleich dagegen Bas. 1572—73, und 1601. Ueber Johannes Pico von Mirandola schrieb: G. Dreydorff, Das System des Johannes Pico von Mirandola und Concordia, Marb. 1858.

Grundlage dieser Erkenntniß durch die geheimen Naturkräfte außerordentliche, „wunderbare" Wirkungen hervorzubringen.

14. Zuletzt haben wir noch zu erwähnen den Neffen Pico's, den Grafen Franz Pico von Mirandola († 1533), der im Ganzen die Richtung seines Oheims theilt.

In seinem Werke »Examen doctrinae vanitatis gentilium« sucht er die Irrthümer der heidnischen, namentlich der aristotelischen Philosophie, bloszulegen, um in dem menschlichen Geiste die Ueberzeugung zur Herrschaft zu bringen, daß nur aus der göttlichen Offenbarung die wahre Weisheit geschöpft werden könne. In der Schrift »De praenotionibus« ferner sucht er die Kriterien zu entwickeln, an welchen sich die wahre göttliche Offenbarung von den blos vermeintlichen Offenbarungen, deren Ursache die Natur oder der böse Feind sind, unterscheiden lasse.

3. Johannes Reuchlin, Cornelius Agrippa von Nettesheim und Franzesco Zorzi.

§. 6.

1. Die von Pico angebahnte cabbalistische Richtung gewann namentlich in Deutschland viele Anhänger. Derjenige, welcher sie nach Deutschland brachte und daselbst verbreitete, war Johannes Reuchlin.

Im Jahre 1455 zu Pforzheim geboren, studirte er zu Paris mit allem Eifer die classischen Sprachen und die classische Literatur, und erlernte auch das Hebräische. Er widmete sich dann der Rechtsgelehrsamkeit. Im Jahre 1498 kam er als Gesandter des Churfürsten von der Pfalz nach Rom und Florenz. In letzterer Stadt kam er in Berührung mit den dortigen Platonikern, und wurde von diesen in das Studium der orientalischen Philosophie, namentlich der Cabbalah eingeführt. Damit war seine geistige Richtung entschieden. Die zu Florenz gewonnenen Anschauungen verpflanzte er dann nach Deutschland herüber. Er schrieb zwei philosophische Werke: das eine »De arte cabbalistica [1])«, und das andere »De verbo mirifico [2])«. Im ersteren läßt er einen Juden die cabbalistischen Ideen entwickeln, und führt dann die pythagoräische Philosophie auf die Cabbalah zurück. Im zweiten beschäftigt er sich mit der Auffindung des Namens, durch welchen wunderbare Wirkungen hervorgebracht werden können. In der letzten Zeit seines Lebens lehrte er zu Ingolstadt und Tübingen. Er starb im Jahre 1522 [3]).

2. Die Cabbalah ist nach Reuchlin theils Lehre, theils Kunst. In ersterer Beziehung hat sie zum Inhalte alle jene Wahrheiten, welche auf die höchsten Interessen unseres Lebens Bezug haben. In dieser Hinsicht beruht sie auf göttlicher Offenbarung. Als Kunst dagegen beschäftigt sie sich mit der symbolischen Deutung der Buchstaben, der Worte und des Inhaltes der heiligen Schrift, um dadurch zur Erkenntniß der cabbalistischen Geheimlehre zu gelangen, und damit eine höhere und vollkommenere Erkenntniß Gottes, der übersinnlichen Welt, des Messias u. s. w. zu gewinnen, wie sie nicht durch menschliche Wissenschaft, sondern eben nur durch die cabbalistische Einsicht zu

1) Ed. Hagenau 1517, 1530.

2) Ed. Bas. 1494, Tüb. 1514.

3) Vgl. über ihn und über sein Verhältniß zu den Cölner Dominicanern: Katholik, Jahrg. 1874, Mai-, Juni- und Juli-Heft.

erzielen ist. Dazu ist jedoch erforderlich, daß auch der Cabbalist selbst unter dem Einfluß der göttlichen Inspiration stehe; die cabbalistische Erkenntniß beruht nicht blos in objectiver, sondern auch in subjectiver Beziehung auf göttlicher Offenbarung. Um aber der göttlichen Erleuchtung sich zu erschließen, muß der Cabbalist seine Seele von der Sünde reinigen, muß vom Geräusche der Welt sich zurückziehen, und der Contemplation allein sich hingeben. Nur so kann er das Höchste erreichen.

3. Diesen Voraussetzungen entsprechend, gestaltet sich denn nun die Erkenntnißlehre Reuchlins. Der Verstand, die eigentlich erkennende Kraft des Menschen, hat zwei Quellen, durch welche ihm die intellectuelle Erkenntniß zufließt: die Vernunft, und die Mens. Die erstere ist dem Sinnlichen zugewendet; durch sie gelangt daher der Verstand zur wissenschaftlichen Erkenntniß der sinnlichen Dinge. Die Mens dagegen ist das Auge für die übersinnliche Welt, und alle ideale Wahrheit kann nur durch dieses Auge in den Verstand kommen.

4. Wie aber das leibliche Auge nichts sehen kann ohne das Licht, so muß auch jenes höhere Auge des Geistes unter der unmittelbaren Erleuchtung des göttlichen Lichtes stehen, wenn es das Uebersinnliche schauen soll. So beruht denn in der That alle höhere Erkenntniß auf göttlicher Erleuchtung, und da alle Erkenntniß, die nicht aus Vernunftschlüssen, sondern aus göttlicher Offenbarung entspringt, Glaube ist, so folgt, daß ohne den Glauben eine Erkenntniß des Uebersinnlichen nicht möglich sei. Hinwiederum ist aber auch alle übersinnliche Erkenntniß dem Glauben allein reservirt. Die Vernunft hat mit ihren Syllogismen in diesem Gebiete Nichts zu schaffen. Sie kann hier nur Verwirrung anrichten. Der Verfall der Theologie rührt gerade daher, daß man die Vernunft mit ihrem syllogistischen Schlußverfahren in das Gebiet des Glaubens sich eindrängen ließ. Das muß aufhören, wenn eine Besserung zu hoffen sein soll.

5. Auf die weiteren Lehren Reuchlins vom Ainsoph, von den Sephiren, von den drei Welten u. s. w. gehen wir nicht weiter ein, da selbe nichts wesentlich Neues enthalten. Nur das erwähnen wir, daß nach Reuchlin die sinnliche Welt beherrscht ist vom Metatron, welcher als Intellectus agens alle Formen in die sinnlichen Dinge eingießt; die zweite, die intelligible Welt dagegen die aus dem göttlichen Geiste emanirten Ideen der Dinge, sowie die himmlischen Intelligenzen umschließt, und von der Seele des Messias beherrscht ist, während endlich die dritte, die göttliche Welt aus den zehn Sephiroth besteht, deren Mittelpunkt Gott ist, der als solcher über allen Gegensätzen steht und sogar über die Einheit erhaben ist.

6. Dieselbe Richtung, wie bei Reuchlin, begegnet uns bei dessen Zeitgenossen Cornelius Agrippa von Nettesheim, nur mit dem Unterschiede, daß Letzterer ganz besonders auf das praktische Moment der Cabbalah, auf die Magie oder geheime Kunst sein Augenmerk richtet, und diese nach allen Seiten hin zu entwickeln und zu beleuchten sucht.

Geboren im Jahre 1487 zu Cöln, widmete er sich zu Paris der Rechtswissenschaft und Medicin und gab sich zugleich den humanistischen Bestrebungen hin. Ganz besonders verlegte er sich auf die geheimen Wissenschaften und Künste, worin er durch den Abt Trithemius in Würzburg, einen der größten Adepten seiner Zeit, noch mehr bestärkt wurde. Nach mancherlei Wanderungen, Abenteuern und Streitigkeiten starb er im Jahre 1535. Sein Hauptwerk ist die Schrift »De occulta philosophia«, woran

sich noch die Schrift »De triplici ratione cognoscendi Deum« und das Buch »De vanitate et incertitudine scientiarum« anschließen [1]).

7. Agrippa ist von den Vorurtheilen seiner Zeit in Hinsicht auf die geheime Wissenschaft und Kunst, die ihren Ursprung in dem Wiederaufleben der cabbalistischen, pythagoräischen und neuplatonischen Philosophie hatte, vollständig befangen, und glaubt in derselben das Höchste zu finden, was der menschliche Geist überhaupt anstreben und erreichen kann. Er sucht uns bekannt zu machen mit den verborgenen Kräften der Natur und mit den Mitteln, wodurch der Magus, indem er selbe erkennt und benützt, wunderbare Wirkungen hervorzubringen vermag. Da lesen wir in seiner »Occulta philosophia« von Geomantie, Hydromantie, Aeromantie, Pyromantie; da erfahren wir die wunderbaren Wirkungen von mathematisch-astronomischen Formeln und Amuletten, da lernen wir kennen den Ritus und die Mittel der Geister- und Todtenbeschwörung; da werden uns beschrieben die Geheimnisse der Chiromantie; da werden vorgeführt die verschiedenen Arten, sowie die Bedingungen und Mittel der Wahrsagung; da erfahren wir die magische Kraft der göttlichen Namen, der göttlichen Sephirot, des Nomen tetragrammaton, des Namens Jesus u. s. w. Wir halten es nicht für angezeigt, darauf näher einzugehen, und erwähnen nur noch, daß er in seinem späteren Alter an aller Wissenschaft verzweifelte und dem Skepticismus sich hingab, welchem er in seiner schon genannten Schrift De vanitate et incertitudine scientiarum Ausdruck gab.

8. Auch in Italien treffen wir einen Mann, welcher zugleich mit Pico und noch lange nach dessen Tode eine ähnliche pythagoräisch-cabbalistische Lehre vortrug, wie wir sie bei Reuchlin getroffen haben. Es ist Franzesco Zorzi (Franziscus Georgius), von seiner Vaterstadt Venedig Venetus genannt, welcher 1460—1540 lebte und sich in mehreren Städten Italiens aufhielt. Er hat sein System in einem weitläufigen Werke niedergelegt, das den Titel »De harmonia mundi« (ed. Venet. 1525) führt. Die pythagoräische Zahlenlehre spielt in demselben eine große Rolle. Einen weitergreifenden Einfluß hat jedoch dieses System nicht ausgeübt.

III. Neuaristoteliker.

1. Uebersicht.

Averroisten und Alexandristen.

§. 7.

1. Während im cisalpinischen Europa in der letzten Hälfte des Mittelalters der Nominalismus gegen den Realismus der Schulen in die Schranken trat, setzte sich im transalpinischen Europa, im Norden Italiens, der Averroismus fest. Padua war in der letzten Hälfte des Mittelalters der eigentliche Sitz und Mittelpunkt dieser Lehre, und zwar bis gegen die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts [2]). Anfangs wurde der Averroismus in seiner

1) Agrippa's Werke sind zu Lyon 1550 und 1600, deutsch zu Stuttgart 1856 gedruckt worden.

2) Vgl. Werner, Der Averroismus in der christlich peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalters, Wien.

extremen Form festgehalten, und besonders die Lehre von der Einheit des Intellectes in allen Menschen streng urgirt; später aber wurde er gemildert, und die heterodoxen Lehrsätze desselben der kirchlichen Lehre entsprechend umgedeutet, wie z. B. Viele die Einheit des Intellectes auf die Einheit der obersten Vernunftprincipien deuteten, wodurch der Averroismus der Offenbarungslehre mehr congruent wurde.

2. Der Stifter der paduanischen Averroistenschule war der Arzt Peter von Abano († 1315); ihm folgten Joh. de Janduno, Lehrer zu Paris (um 1326), Urban von Bologna († 1403), Paul von Venedig († 1429), Cajetan aus Theate († 1462), Nicoletti Vernias (1471—1499), der sich, wie Joh. v. Janduno und Paul von Venedig, förmlich zur averroistischen Lehre von der Einheit des Intellectes bekannte, später jedoch dieselbe aufgab. Zu den Averroisten werden ferner gerechnet Alexander Achillinus, welchen man den „zweiten Aristoteles" nannte († 1512) Marcus Antonius Zimara († 1532), welcher durch seine Bemühungen um Auslegung der averroistischen Doctrin große Berühmtheit erlangte, Augustinus Niphus (1473—1546), der sich anfangs gleichfalls zu der averroistischen Lehre von der Einheit des Intellectes bekannte, sie jedoch später aufgab und den Averroismus mit der Kirchenlehre in Einklang zu bringen strebte[1]), und Franz Piccolomini († 1604) ein Anhänger des Zimara.

3. Im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts bildete sich jedoch zu Padua und überhaupt in Italien eine Fraction von Aristotelikern, welche auf den Text des Aristoteles und auf die Schriften griechischer Commentatoren, namentlich des Alexander Aphrodosias zurückgingen, und an die Stelle der averroistisch-dualistischen eine deistisch-naturalistische Lehre setzten. Diese Partei beschäftigte sich vorzugsweise mit dem Problem der Unsterblichkeit der Seele, und das Resultat, das sie in Bezug auf dieses Problem aus Aristoteles gewann, bestand darin, daß die Unsterblichkeit der Seele keine philosophische Wahrheit sei, daß vielmehr die Principien der aristotelischen Philosophie nothwendig zur Annahme der Sterblichkeit der Seele führen müßten. Um sich aber der Lehre des Christenthums von der Unsterblichkeit der Seele gegenüber zu decken, griffen sie den arabistischen Lehrsatz wieder auf, daß Etwas der Philosophie nach wahr, dem Glauben nach aber falsch sein könne, worin ihnen bereits der obengenannte Averroist Johannes v. Janduno vorangegangen war, und behaupteten deshalb, wie dieser, sie wollten nur Dasjenige lehren, was nach der Philosophie wahr sei, wollten aber gerne anerkennen, daß das, was sie lehrten, dem Glauben nach falsch sei, und daher vom christlichen Standpunkte aus verworfen werden müsse. Man nannte diese Partei im Gegensatze zu der der Averroisten die Partei der Alexandristen.

4. Als Haupt dieser Alexandristen wird allgemein anerkannt Petrus Pomponatius (1462—1524), Lehrer zu Padua. Aus seiner Schule gingen mehrere damals berühmte Männer hervor, und verstärkten die Fraction der Alexandristen. So Simon Porta aus Neapel, der in seiner Schrift De rerum naturalium principiis, de anima et mente humana, Florent. 1551), dieselben Lehren vortrug, wie sein Lehrer; ferner Paul Jovius († 1552), der Cardinal Caspar Contarenus († 1542), der jedoch später als Gegner seines Lehrers auftrat, und Julius Cäsar Skaliger (1484—

1) Von ihm besitzen wir Opuscula moralia et politica, Par. 1654.

1558). Außerdem werden zu den Alexandristen noch gerechnet: Andreas Cäsalpinus († 1603), Jakob Zabarella († 1589), Cäsar Cremoninus († 1603), und Lucilius Vanini († 1619), obgleich sie theilweise eine eigene Richtung verfolgten. Weder Averroist noch Alexandrist war Leonicus Thomäus (1456—1533), der eine Versöhnung zwischen Platonismus und Aristotelismus einzuleiten suchte.

5. So standen sich denn in unserer Periode unter den Neuaristotelikern zwei große Parteien gegenüber, die der Averroisten und die der Alexandristen, und es kam zwischen denselben zu harten Kämpfen. Die Alexandristen stellten sich mit ihrer Annahme eines principiellen Widerspruches zwischen Vernunft und Offenbarung in einen scharfen Gegensatz zur kirchlichen Lehre, und dadurch wurde die Kirche veranlaßt, den Satz, daß etwas, was der christlichen Lehre widerstreite, nach der Philosophie doch wahr sein könne, auf's Neue zu verurtheilen, was auf dem fünften Lateranconcilium geschah. Dabei wurde aber auch zugleich die averroistische Ansicht von der Einheit des Intellectes in allen Menschen verworfen.

6. Die bedeutendsten Neuaristoteliker unserer Periode sind jedenfalls Petrus Pomponatius und Andreas Cäsalpinus. Von ihnen wollen wir daher im Folgenden eigens sprechen.

2. Petrus Pomponatius.

§. 8.

1. Das Hauptwerk des Pomponatius ist die Schrift De immortalitate animae, welche er zu Bologna im Jahre 1516, also erst nach dem Lateranconcil herausgab[1]). In dieser Schrift sucht er nachzuweisen, daß nach den Grundsätzen der aristotelischen Philosophie die Seele des Menschen nur für sterblich gehalten werden könne. Die Schrift erregte großes Aufsehen; im Auftrage Leo's X. schrieb Augustinus Niphus eine Widerlegung derselben, sowie auch andere Aristoteliker, namentlich Caspar Contarenus in seinem Buche De immortalitate animae contra sententiam Pomponatii gegen ihn auftraten. Gegen diese Angriffe schrieb Pomponatius wiederum seine »Apologia« und sein »Defensorium«, welches letztere besonders gegen Niphus gerichtet war. Später, im Jahre 1520, gab er dann noch heraus eine Schrift »De incantationibus« (ed. Basil. 1556 u. 57), und ein Buch De fato, libero arbitrio et praedestinatione (ed. Basil. 1525, 56 u. 67), welche eine ähnliche Richtung verfolgten, wie die erstgenannte Schrift.

2. Die gewöhnliche Ansicht, sagt Pomponatius in seinem Buche De immortalitate animae, ist diese, daß die Seele an und für sich eine immaterielle und unsterbliche Substanz sei, und nur in einer gewissen Beziehung als materiell und vergänglich betrachtet werden könne, in so fern sie nämlich das vegetativ-sensitive Princip des Leibes sei, weil sie die vegetativ-sensitiven Functionen nur in Verbindung mit dem Leibe, und so lange sie diesem immanent sei, auszuüben vermöge. Diese Ansicht ist aber philoso-

1) Weitere Ausgaben: Ven. 1525; Bas. 1634; Tubing. 1791.

phisch unhaltbar; denn die Beweise, womit sie begründet wird, sind gar nicht beweiskräftig. Man beruft sich gewöhnlich auf die Denk- und Willensthätigkeit, und schließt aus der Immaterialität dieser Thätigkeiten auf die Immaterialität der Seele als des Princips derselben. Allein abgesehen davon, daß man, falls dieser Schluß giltig wäre, mit gleichem Rechte aus der Materialität der vegetativ-sensitiven Functionen auf die Materialität der Seele schließen könnte, so kann man gar nicht einmal sagen, daß die Denk- und Willensthätigkeit immaterieller Natur, d. h. nicht durch körperliche Organe mitbedingt sei; denn wir können ja gar nicht denken ohne die sinnlichen Bilder der Phantasie.

3. Die Seele bedarf allerdings nicht in all ihrer Thätigkeit des Leibes als des *Subjectes*, wohl aber bedarf sie in all ihren Functionen des Leibes als des *Objectes*. Eine Form nämlich, welche in die Materie aufgenommen wird in *quantitativer* Weise, so nämlich, daß sie nach der Ausdehnung des Körpers sich gleichfalls ausdehnt, bedarf zu ihrer Thätigkeit des Körpers sowohl als Subjectes, als auch als Objectes, weil ihre Thätigkeit eine rein körperliche ist. Ist dagegen die Verbindung der Form mit der Materie *keine quantitative*, dann bedarf sie zu ihrer Thätigkeit des Körpers allerdings als Objectes, aber nicht als Subjectes. Nun ist aber die menschliche Seele, in so fern sie intellective Seele ist, dem Leibe nicht in quantitativer, körperlicher Weise inexistent; denn sie ist im Stande, auf sich zu reflectiren, discursiv zu denken, und das Allgemeine zu erfassen, was alles keine rein körperliche Thätigkeit mehr ist. Folglich bedarf sie zu ihren intellectiven Thätigkeiten des Leibes nicht als *Subjectes*. Wohl aber bedarf sie des Leibes als *Objectes*; denn sie kann ohne sinnliche Bilder nicht denken, und ohne einen körperlichen Gegenstand nicht wollen oder handeln.

4. Verhält es sich aber also, so folgt daraus, daß gerade das Gegentheil der gewöhnlichen Ansicht von der Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele philosophisch wahr sei. Nämlich: die Seele ist *an und für sich* genommen *materiell* und *sterblich*, und nur in einer *gewissen Beziehung* kann sie als *immateriell* und *unsterblich* gefaßt werden. Sie ist *an und für sich* genommen materiell und sterblich, weil sie zu all ihrer intellectiven Thätigkeit des Leibes als Objectes bedarf, also ohne den Leib eine Denk- und Willensthätigkeit gar nicht möglich ist, und folglich alle Lebensthätigkeit der Seele verschwinden muß, wenn wir sie vom Leibe getrennt denken. Sie kann dagegen in einer *gewissen Beziehung* als immateriell und unsterblich bezeichnet werden, in so fern sie nämlich zu ihren intellectiven Thätigkeiten des Leibes als des *Subjectes* nicht bedarf. Denn in dieser Beziehung erhebt sie sich in gewissem Grade über die Materie, und besitzt eine gewisse Aehnlichkeit mit dem rein Immateriellen und Unsterblichen. Das hindert jedoch nicht, daß sie ihrem Sein nach vergänglich und sterblich sei.

5. Damit glaubt Pomponatius seine Thesis genugsam erwiesen zu haben. Den Einwurf, daß mit der Unsterblichkeit der Seele alle Moral untergehe, sucht er damit zu beseitigen, daß die Menschen im Interesse des moralischen Organismus der Gesellschaft, als dessen Glieder sie existiren, nach Tugend streben müßten, weil die Erhaltung

des letzteren durch die Tugend bedingt sei. Den Beweis, der für die Unsterblichkeit der Seele aus der ausgleichenden Gerechtigkeit Gottes entnommen wird, sucht er zu beseitigen mit dem Gemeinplatze, daß die Tugend sich selbst Lohn, das Laster sich selbst Strafe sei. Die Allgemeinheit des Glaubens an die Unsterblichkeit erklärt er aus dem Interesse der Gesetzgeber und Religionsstifter, welche die gemeinen Menschen, die mehr aus Furcht vor der Strafe, denn aus Liebe zur Tugend das Gute thun, durch die Aussicht auf Lohn und Strafe im Jenseits wirksamer zum Guten antreiben zu können glaubten u. s. w.

6. Das Gesagte gilt jedoch nur auf dem Standpunkte der Philosophie. Der Glaube lehrt das Gegentheil. Auf dem Standpunkte des Glaubens müssen daher die philosophischen Beweise für die Materialität und Sterblichkeit der Seele, so evident sie an sich auch sind, als falsch und trügerisch verworfen, und muß der gegentheiligen Lehre zugestimmt werden. Unter dieser Voraussetzung haben dann auch die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele Giltigkeit. Zur Begründung des Glaubens sind sie daher von großem Nutzen; werden sie jedoch von ihrer Beziehung zum Glauben getrennt und für sich genommen, dann haben sie nicht blos keine zwingende Beweiskraft, sondern werden durch die gegentheiligen Beweise vollständig elidirt.

7. In derselben Weise nun verfährt Pomponatius auch in seinem Buche De incantationibus hinsichtlich der Wunder. Er sucht zu beweisen, daß vom philosophischen Standpunkte aus ein Wunder im vulgären Sinne des Wortes als eine Unmöglichkeit betrachtet werden müsse. Denn unter Wunder ist eine unmittelbare übernatürliche Wirkung Gottes im Bereiche der sublunarischen Welt zu verstehen. Nun ist zwar Gott nach den Principien der aristotelischen Philosophie die allgemeine Ursache der Dinge; aber er kann nicht unmittelbar einwirken auf die Dinge der niederen sublunarischen Welt, sondern all seine Wirksamkeit auf die letzteren ist eine blos mittelbare, vermittelt nämlich durch die Gestirne, als die Organe oder Instrumente der göttlichen Wirksamkeit.

8. Daraus folgt, daß Alles, was hienieden geschieht, möge es wie immer wunderbar erscheinen, nur dem Einflusse der Gestirne zuzuschreiben sei. Alle Wunder, alle Orakel, alle Wahrsagungen haben ihren Grund lediglich in den Himmelskörpern. Jede religiöse Institution hat, wie alles Andere in der sublunarischen Region, eine bestimmte Zeit ihres Bestehens; ist diese abgelaufen, dann muß sie aufhören und eine andere Religion an ihre Stelle treten. Da aber diese Veränderung die größte und durchgreifendste ist, welche hienieden vor sich gehen kann, so müssen, um diese Veränderung in Gang zu bringen, durch den Einfluß der Gestirne solche Männer als Urheber der neuen Religionen hervorgebracht werden, welche, wiederum durch den Einfluß der Gestirne, im Stande sind, die außerordentlichsten und wunderbarsten Wirkungen hervorzubringen. Daher rühren die Wunderthaten der Religionsstifter. Diese können daher, eben weil sie ihre Wunderwirkungen den Gestirnen, die wiederum nur Instrumente der göttlichen Thätigkeit sind, verdanken, mit Recht als „Gottessöhne" bezeichnet werden. Ist jedoch die bezügliche religiöse Institution begründet, dann hören die Wunder auf; die Religion tritt in die Bahn ihres Wachsthums und ihrer Abnahme ein, und stirbt endlich wieder dahin. Nur weil dieser Proceß gewöhnlich sehr lange dauert, kommen die Menschen auf den Gedanken, diese oder jene Religion werde ewig dauern. Das gilt vom Christenthum ebenso gut, wie von jeder anderen Religion.

9. Ohne Zweifel ist diese Lehre der ausgeprägteste deistische Naturalismus, und Pomponatius muß als der eigentliche Begründer dieser Ansicht in der neueren Zeit betrachtet werden. Allerdings wirft er auch hier wiederum die Maske des Glau-

bens über den gähnenden Abgrund, den er geöffnet hatte. Was er im Vorausgehenden gelehrt, das sei nur auf dem Standpunkte der (aristotelischen) Philosophie wahr; der Glaube aber lehre das Gegentheil. Ihm müsse man sich unterwerfen. Immer das alte Lied. Derselbe Gedanke zieht sich auch durch seine dritte Schrift: De fato, libero arbitrio et praedestinatione hindurch. Er lehrt hier, daß die stoische Lehre vom Fatum vom Standpunkt der Philosophie aus als die wohlbegründetste erscheine, obgleich die menschliche Freiheit darunter verloren gehe, und daß nur deshalb, weil die christliche Lehre diese Ansicht verwerfe, selbe zu verlassen sei, jedoch nur, in so fern man sich auf den Standpunkt des christlichen Glaubens stelle. In dieser Ansicht vom Widerspruche zwischen Glaube und Vernunft hat sich Pomponatius derart verfestigt, daß die Absurdität derselben ihm vollständig entgeht [1]).

3. Andreas Cäsalpinus.

§. 9.

1. Andreas Cäsalpinus, geb. 1519 zu Arezzo und Lehrer zu Pisa, war nicht blos in der Philosophie, sondern auch in der Medicin und Naturwissenschaft wohl bewandert. Der Pflanzengarten, der unter seiner Aufsicht stand, veranlaßte ihn, eine systematische Botanik zu schreiben, die erste, die überhaupt geschrieben wurde. In der Philosophie war er dem Aristotelismus unbedingt ergeben. In der Erklärung der aristotelischen Philosophie schlägt er aber einen anderen Weg ein. Er will von allen Commentatoren des Aristoteles absehen, und aus den aristotelischen Schriften allein den ächten und wahren Aristotelismus herstellen. Er will den Aristoteles rein aus sich allein erklären. Dabei gesteht er allerdings zu, daß Aristoteles nicht in allweg mit dem Christenthum harmonire, und erklärt, weit entfernt zu sein, in solchen Punkten, wo ein Widerspruch der aristotelischen Doctrin mit dem Christenthum sich herausstelle, der ersteren beizustimmen; aber er müsse es den Theologen überlassen, solche Widersprüche in's Licht zu stellen; ihm komme es nur auf die genuine Erklärung des Aristoteles an. Diese „genuine Erklärung" lautet aber bei ihm nicht, wie bei Pomponatius, naturalistisch, sondern pantheistisch. Seine Hauptschriften sind die »Quaestiones peripateticae« (Ven. 1571), und eine Schrift unter dem Titel: »Daemonum investigatio« (Ven. 1593). Er starb als Leibarzt Clemens VIII. zu Rom im Jahre 1603.

2. Gott ist das höchste Princip aller Dinge, in so fern er das erste Begehrenswerthe ist. Als solches educirt er die Formen aus der Materie. Eine Thätigkeit nach Außen kommt ihm nicht zu; er ist nicht active, sondern blos speculative Intelligenz,

---

1) Vgl. meinen Artikel über Pomponatius im „Katholik", Jahrg. 1861, 1. Hälfte. An diese Grundsätze des Pomponatius anknüpfend, hat der Neapolitaner Lucilio Vanini, der i. J. 1619 zu Toulouse zum Feuertode verurtheilt wurde, in seinem Amphitheatrum aeternae providentiae (Lugd. 1615), und in der Schrift De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis, ll. quat. (Par. 1616), gleichfalls eine vollständig naturalistische, sogar atheistische Doctrin entwickelt, die aber wenig Bemerkenswerthes hat. Ueber ihn schrieben: W. D. F., Leben und Schicksale, Charakter und Meinungen des Luc. Van., Leipz. 1800; und Em. Vaisse, Luc. Van., sa vie, sa doctrine, sa mort. (Extr. des memoires de l'acad. impériale des sc. de Toulouse.)

und erkennt als solche nur sich selbst. Ideen der Dinge in dem göttlichen Verstande sind nicht anzunehmen. Verhält es sich aber also, dann kann Gott nicht als ein von Außen an das Universum herantretender Weltbildner gedacht werden, sondern er ist vielmehr zu denken als bewegende und belebende Seele des Universums.

3. Nicht schlechthin transcendent ist also Gott über der Welt; er ist letzterer in gewissem Grade immanent, wie die Seele dem Leibe. Aber er ist blos Seele des Universums, in so fern dieses als Ganzes betrachtet wird, nicht aber ist er unmittelbar auch die (individuelle) Seele jedes einzelnen Theiles des Universums. Wie in dem lebenden Wesen die Seele nicht actu durch den ganzen Körper verbreitet ist, sondern ihren Sitz im Herzen hat, von welchem aus sie den ganzen Körper belebt, so hat auch die Seele des Universums ihren Sitz im Himmel, und von da aus bethätigt sie ihre belebende Kraft nach allen Richtungen des Universums hin. So ist das ganze Universum ein lebendes, beseeltes Wesen, belebt und beseelt durch die göttliche Substanz, durch die erste Intelligenz selbst.

4. Es gibt nur Eine Intelligenz, die göttliche. Alle Vielheit ist bedingt durch die Materie; die Intelligenz schließt aber alle Materie aus; folglich kann bei ihr von keiner Vielheit die Rede sein. Wo also immer in der Welt Intelligenz sich offenbart, da ist diese nur eine Participation an der göttlichen Intelligenz. Das gilt sowohl von den Intelligenzen der Gestirne, als auch von der menschlichen Intelligenz, nur daß dort die Participation eine ewige ist, weil die Gestirne selbst ewig sind, bei dem Menschen dagegen jene Participation als eine zeitliche sich darstellt. Daraus folgt, daß die menschlichen Geister sämmtlich dem Wesen nach Eins, und nur in so fern vielfältig sind, als die Eine Intelligenz von den einzelnen Menschen in vielfältiger, individueller Weise participirt wird. Die Individualisirung der Intelligenz in diesem Sinne ist aber bei den Menschen bedingt durch das participirende Subject, — und das ist der Körper.

5. Das Göttliche im Menschen, die Intelligenz oder der Geist ist, weil göttlicher Natur, unsterblich. Frägt es sich aber, ob diese Unsterblichkeit eine individuelle sei oder nicht, so entscheidet sich Cäsalpinus, so wenig man dies nach den gegebenen Prämissen erwarten sollte, für die individuelle, persönliche Unsterblichkeit. Er meint nämlich, zur Fortdauer der Individualität des Geistes sei es nicht nothwendig, daß letzterer stets mit dem Körper vereinigt bleibe: es reiche hin, daß er einmal mit demselben vereinigt gewesen sei. Eine sonderbare Ausflucht! —

IV. Neuer Stoicismus, Epicuräismus und Jonismus.

Justus Lipsius, Petrus Gassendi und Claudius Berigard.

§. 10.

1. Nicht blos der Platonismus, die Cabbalah, der Aristotelismus, sondern auch der Stoicismus, Epicuräismus und Jonismus stehen in unserer Periode wieder vom Grabe auf. Die stoische Philosophie vertrat der Philologe Justus Lipsius (1547—1606).

Er machte seine Studien zu Brüssel, in dessen Nähe er geboren war, sowie zu Löwen und Cöln unter der Leitung der Jesuiten, gewann unter dieser Leitung Vorliebe für die stoische Philosophie, wie sie von Seneca und Epiktet vertreten war, und blieb derselben auch durch sein ganzes, vielbewegtes Leben hindurch treu. Dem Christenthum setzt er seinen Stoicismus nicht geradezu entgegen; er sucht vielmehr dessen Lehren mit dem Christenthum in Einklang zu bringen, indem er ihnen eine solche Deutung gibt, die den Widerspruch mit dem Christenthum zu beseitigen geeigenschaftet wäre.

Die Schriften, in welchen er die stoische Philosophie vortrug, sind die »Manuductio ad philosophiam Stoicam«; dann Physiologiae Stoicorum ll. 3; und das Buch »De constantia«.

2. Von Interesse ist die Art und Weise, wie Lipsius das Fatum auffaßt. Er definirt es als das den beweglichen Dingen inhärente Decretum der göttlichen Providenz, durch welches alles Einzelne nach Ordnung, Zeit und Ort fest und unwandelbar bestimmt ist. Das Fatum ist daher nicht dasselbe mit der göttlichen Providenz; es ist vielmehr die Wirkung der göttlichen Providenz in den Dingen. Daher hebt das Fatum, obgleich es selbst unbeweglich und unveränderlich ist, doch die den Dingen natürliche Bewegung nicht auf, sondern wirkt ohne Gewalt in allen Dingen so, wie es deren Natur erfordert: in den nothwendigen Ursachen nothwendig, in den natürlichen natürlich, in den freien frei, in den zufälligen zufällig. Ohne Zwang und Gewalt leitet und lenkt es die Dinge nach und vermöge der ihnen von Natur aus zukommenden Wirksamkeit [1]).

3. Der Epicuräismus wurde resuscitirt von Petrus Gassendi (1592—1655), Lehrer zu Dijon und später zu Paris.

Gassendi war nicht blos in der Philosophie, sondern auch in der Mathematik und Physik wohl bewandert. Er stand im Umgange oder im brieflichen Verkehr mit den berühmtesten Männern seiner Zeit, mit Mersenne, Hobbes, Descartes, Gallilei; in vertrauter Freundschaft mit dem Skeptiker La Mothe le Vayer. In die philosophischen Streitigkeiten seiner Zeit wurde er oft hineingezogen, wie seine kritischen Schriften gegen Fludd, Herbert, Descartes beweisen. Dem Epicuräismus war er entschieden zugethan. Nicht unbedingt und in allen Punkten schließt er sich zwar an das epicuräische System an; was ihm in demselben verwerflich erscheint, scheidet er aus und ersetzt es durch andere Lehrsätze; aber den Unterbau für sein ganzes Lehrsystem bildet das epicuräische System dennoch. Was seine Werke betrifft, so scheiden sie sich aus in solche Schriften, in welchen er blos die epicuräische Philosophie entwickelt und erläutert, und in solche, in welchen er selbstständig philosophirt. Zu den ersteren gehören: die Animadversiones in Diog. Laertium; dann De vita, moribus et doctrina Epicuri, ll. 8, die Physiologia Epicuri, und das Syntagma philosophiae Epicuri. Zu den letzteren dagegen gehören die Institutiones logicae, die Physica und die Ethica [2]).

4. In der Erklärung der Natur geht Gassendi von den zwei Grundvoraussetzungen Epicurs aus, indem er einen leeren Raum, und in diesem sich befindend die Atome annimmt. Nur will er jenen leeren Raum nicht als unendlich gelten lassen, so wenig, als die Zahl der Atome und der Körper unendlich sein kann. Der Proceß, in welchem und durch welchen aus den Atomen die Körper entstehen, wird von ihm gleichfalls in epicuräischer Weise erklärt. Aber weiter will er seinem Führer nicht folgen. Die Ansicht, daß die Welt durch Zufall entstanden, und daß die Atome ewig seien, verabscheut er. Der Ursprung der Welt muß auf Gott, als auf die schöpferische Ursache zurückgeführt werden. Die Zweck- und Gesetzmäßigkeit, die allenthalben in der Welt sich kundgibt, nöthigt zu dem Schlusse, daß sie das Werk eines unendlich weisen Werkmeisters sei. Und wenn es sich also verhält, dann muß es auch eine Vorsehung geben, welche über der Welt waltet und alle Dinge zu ihrem Ziele führt.

5. In der Erkenntnißlehre folgt Gassendi ganz den Fußstapfen seines Meisters. Nicht so ganz in der Seelenlehre. Zwar die epicuräische Unterscheidung

1) Außer Justus Lipsius haben sich auch Scioppius, Thomas Gataker und Daniel Heinsius der stoischen Doctrin angeschlossen.

2) P. Gassendi opp. Lugd. 1658 und Flor. 1727. Vgl. über ihn F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, Iserlohn 1866, S. 118 ff. (Aufl. 1.)

zwischen vernünftiger und unvernünftiger Seele behält er bei; aber er will nicht zugeben, daß die vernünftige Seele ebenso wie die unvernünftige aus Atomen bestehe. Die natürliche, unvernünftige Seele, welche den vegetativen und sensitiven Functionen vorsteht, ist allerdings körperlicher Natur, weil ihre Functionen körperlich sind; aber die vernünftige Seele ist von dieser wesentlich verschieden, sie ist ein unkörperliches, immaterielles Wesen. Zum Beweise hiefür beruft er sich auf die Erkenntniß des Uebersinnlichen und Allgemeinen, sowie auf die Thatsache des Selbstbewußtseins.

6. In der Ethik schließt sich Gassendi wieder enge an seinen Führer Epicur an. Das, was wir über die Glückseligkeit des Menschen im jenseitigen Leben wissen, verdanken wir der Offenbarung; es gehört daher nicht in die Philosophie. Letztere hat sich blos mit jener Glückseligkeit zu beschäftigen, welche wir im gegenwärtigen Leben erreichen können und sollen. Und diese besteht in der That, wie Epicur lehrt, in der möglichst größten Summe von Genüssen. Die Freiheit des Willens radicirt in der Indifferenz des letzteren und diese wieder in der Indifferenz des Verstandes, in so fern dieser, wo es sich um das Urtheil über ein Gutes oder Uebles handelt, sein Urtheil ändern, d. h. etwas jetzt als ein Gut, dann aber von einem anderen Gesichtspunkte aus als ein Uebel betrachten kann.

7. Die jonische Philosophie endlich wurde vertreten von Claudius Berigard (1592—1667), Lehrer zu Pisa und Padua, in seinem Buche »Circuli Pisani«, ed. Udin. 1643—47; Pat. 1661.

Die Tendenz dieses Buches geht dahin, zu zeigen, daß die jonische Naturphilosophie nicht so weit von der Wahrheit entfernt sei, wie die aristotelische. Sie ist zwar gleichfalls nicht frei von großen Irrthümern. Dazu gehört besonders, daß sie die wirkende Ursache der Dinge entweder ganz übergeht, oder sie in die Urstoffe selbst verlegt; ferner daß die Urstoffe ewig seien, und daß es überhaupt nichts Unkörperliches gebe. Aber diese Irrthümer können aus der jonischen Philosophie viel leichter beseitigt werden, als die Irrthümer aus der aristotelischen Philosophie. Und nimmt man diese Irrthümer hinweg, dann möge man zusehen, ob die Natur und ihre Erscheinungen aus den Urstoffen der Jonier nicht besser erklärt werden können, als aus der sog. „ersten Materie" des Aristoteles.

V. Skeptiker.

Michael von Montaigne, Pierre Charron und Franz Sanchez.

§. 11.

1. Es kann uns nicht wundern, wenn bei dem allgemeinen Kampfe gegen die Scholastik, wie er unsere Periode kennzeichnet, und bei der Fluth der verschiedensten Systeme, welche an deren Stelle traten, zuletzt auch der Skepticismus sich ansetzte. Es ist Michael von Montaigne, welcher als der erste den skeptischen Gedanken in die Gährung der Geister warf. Geboren 1533 zu Perigard, zog er sich, nachdem er eine feine Erziehung genossen, nach dem Tode seines Vaters auf die Besitzung Montaigne zurück und lebte dort den Wissenschaften († 1592).

2. In seinen Essais[1] nun sucht er nachzuweisen, daß es dem Menschen unmöglich

1) Herausgegeben Bordeaux 1580; neuestens Par. 1865. Ueber Montaigne handelt: A. E. Bimbenet, Les essais de M. dans leurs rapports avec la législation moderne, Orleans 1864; Henning, Der Skepticismus Montaigne's und seine geschichtliche Stellung, Jena, 1879.

sei, zu einem gewissen Wissen zu gelangen. Alles Wissen entspringt aus der sinnlichen Erfahrung und löst sich in diese auf. Die Sinne aber können uns keine Gewißheit gewähren. Denn wer vergewissert uns denn darüber, daß unsere sinnlichen Vorstellungen mit den Gegenständen übereinstimmen? Der Verstand? Aber dieser steht ja nur durch die Sinne in Beziehung zu dem Gegenstande; er kann also nicht über die Uebereinstimmung zwischen sinnlicher Vorstellung und Object selbstständig urtheilen, da er in diesem Falle eine eigene Erkenntniß von dem Gegenstande haben müßte.

3. Unsere sinnlichen Empfindungen sind ferner über ein und denselben Gegenstand verschieden; wir bedürfen eines richtenden Organs, um das Richtige vom Unrichtigen zu unterscheiden. Aber wir haben keines, und würden wir eines haben, so müßte dieses zu seiner eigenen Sicherstellung wieder eines anderen richtenden Organes bedürfen, und so fort in's Unendliche. Die Vernunft am wenigsten kann dieses Richteramt ausüben, weil jeder Vernunftgrund wieder einen anderen zu seiner Stütze erheischt: womit wir uns in's Unendliche getrieben sehen. Nirgends sehen wir also einen Ausweg. Je weiter wir in unserem philosophischen Denken vorwärts schreiten, um so mehr erkennen wir, daß all unser Wissen nichtig ist. Und in der That, sind denn die Philosophen je auch nur über Einen Punkt einig gewesen? Und in dieser Philosophie sollte die Wahrheit zu suchen und zu finden sein? Nein, das Ende aller Wissenschaft ist der Zweifel, das Bewußtsein unserer Unwissenheit. Nur die Offenbarung kann uns die Wahrheit bieten.

4. Montaigne's Gedanken haben unter seinen Zeitgenossen vielfach Anklang gefunden. Unter den Männern, die seinen Fußstapfen folgten, ist einer der bedeutendsten sein Freund Pierre Charron (1541—1603), zuerst Jurist, dann Priester und Prediger. Zu Bordeaux, wo er längere Zeit lebte, wurde er mit Montaigne befreundet und ging ganz in dessen Ideen ein.

Charron hat seine skeptische Denkweise besonders niedergelegt in seinem Buche »De la sagesse«[1]). Dasselbe handelt zwar von den Grundlagen und Normen der wahren Weisheit, und betont unter Anderm ganz besonders die Selbsterkenntniß als die Grundbedingung aller wahren Weisheit; aber da, wo Charron von der Erkenntniß des Menschen handelt, sucht er den Umfang und die Gewißheit derselben in der gleichen Weise zu bemängeln und herabzusetzen, wie Montaigne. Die Wahrheit wohnt im Schooße Gottes; der Mensch ist dazu geboren, sie zu suchen; sie zu besitzen ist ausschließlich Sache einer höheren Macht.

5. Das dritte Glied in der Reihe der Skeptiker unserer Periode ist Franz Sanchez (1562—1632), Lehrer der Medicin und Philosophie zu Montpellier und Toulouse, ein geborener Portugiese[2]). Er hat in seinem Buche: »Tractatus de multum nobili et universali scientia, quod nihil scitur«[3]) den Skepticismus in schulgerechter Form zu entwickeln und darzustellen gesucht. Eine Wissenschaft im strengen Sinne dieses Wortes, lehrt er, ist nicht möglich. Denn Wissenschaft ist die vollkommene Erkenntniß einer Sache (Scientia est rei perfecta cognitio). Untersucht man aber diese drei Momente der gegebenen Definition: »res«, »cognitio« und »per-

1) Ed. Bordeaux 1601. Neueste Ausg. von Renouard, Dijon 1801.

2) Ueber ihn schrieb: Gerkrath, Franz Sanchez, ein Beitrag ꝛc., Wien 1860.

3) Ed. Lugd. 1581. Außerdem existiren von ihm noch Tractatus philosophici, Rotterd. 1649.

fecta«, so erhält man überall das Resultat, daß eine Wissenschaft ganz unmöglich sei. Nämlich:

a) Was vorerst die »res« betrifft, so sind diese unendlich an Zahl; wenigstens läßt es sich nicht nachweisen, daß sie solches nicht seien. Wie wäre es uns aber möglich, Unendliches zu erkennen! Aber gesetzt auch, die Dinge seien endlich an Zahl, so wäre damit nichts gewonnen. Denn die Welt bildet ein geordnetes, einheitliches Ganzes, worin jeder Theil nur durch das Zusammenwirken aller übrigen entsteht und durch Verbindung mit allen übrigen sein Bestehen hat. Jedes Ding kann also auch nur im Zusammenhange mit allen übrigen vollkommen erkannt werden; wir erkennen kein Ding vollkommen, wenn wir nicht auch alle übrigen erkennen. Aber wer ist im Stande, alle Dinge vollkommen zu erkennen! — Dazu kommt die trennende Schranke, welche Raum und Zeit zwischen uns und so manchen Dingen errichten. — Manche Gegenstände sind endlich zu groß, als daß sie unsere Erkenntniß erreichen könnte, wie solches von Gott als dem unendlichen Wesen gilt; manche dagegen sind wieder zu klein und zu geringfügig, als daß wir sie vollkommen zu erkennen vermöchten, wie z. B. die Accidentien, u. s. w. — Also ist schon in Rücksicht auf die »res« eine vollkommene Erkenntniß unmöglich.

b) Dasselbe gilt aber auch, wenn wir das „Erkennen" selbst in's Auge fassen. Es ist ein dreifaches Erkennen zu unterscheiden, dasjenige, welches auf das Sinnliche geht, jenes, welches unser eigenes Innere zum Gegenstande hat, und endlich das discursive Erkennen. Durch die Sinne aber erkennen wir blos Accidentien, nichts von dem Wesen der Sache. Die Selbsterkenntniß ferner erfaßt allerdings die inneren psychischen Erscheinungen; aber wenn es sich darum handelt, sie zu verstehen, ihr Wesen zu erforschen, so stehen wir ganz rathlos da. In der discursiven Erkenntniß endlich gar ist Alles nichts als Verworrenheit, Perplexität und Ungewißheit.

c) Was endlich das dritte Moment in der Definition des Wissens betrifft, die „Vollkommenheit" der Erkenntniß, so fehlt auch diese allenthalben. Zur Vollkommenheit der Erkenntniß ist einerseits ein vollkommenes Erkenntnißsubject vorausgesetzt, und andererseits dürfen keine Hindernisse vorhanden sein, welche die vollkommene Erkenntniß unmöglich machen. Aber wie unvollkommen ist der Mensch! wie viele Hindernisse, theils von Seite des Leibes, theils von Außen thürmen sich auf, welche verhindern, daß der Mensch je zur vollkommenen Erkenntniß gelange!

6. So steht es denn fest, daß es keine Wissenschaft gibt, daß wir nichts wissen, und daß uns blos die Offenbarung helfen kann. Der Skepticismus ist vollkommen berechtigt; und nur er allein ist berechtigt.

VI. Versuche zu einer Neugestaltung der Philosophie.

1. In der Dialectik.

Die Philologen. Petrus Ramus.

§. 12.

1. Bisher haben wir noch kein originelles System in der Uebergangsperiode getroffen. Es sind uns nur Reproductionen der antiken Systeme mit mehr oder weniger moderner Färbung begegnet. Doch schließen sich daran auch Versuche an, von der bloßen Reproduction der Antike abzugehen und die Philosophie im eigentlichen Sinne neu zu gestalten. Dem Einfluß der Antike vermögen sich diese Versuche allerdings gleichfalls noch nicht vollständig

zu entziehen, aber es zeigt sich darin doch wenigstens ein Ansatz zu einer Neugestaltung der Philosophie nicht blos im Gegensatze zur Scholastik, sondern auch im Gegensatze zur Antike.

2. Zunächst wurde eine solche Neugestaltung versucht in der Dialectik. Zu den erbittertsten Gegnern der Scholastik gehörten in der Uebergangsperiode vorzugsweise die Philologen und Humanisten. Sie führten den Kampf gegen dieselbe mit einer Leidenschaft, die das Maß berechtigter wissenschaftlicher Polemik weit überschritt. Ganz besonders aber hatten sie es auf die scholastisch-aristotelische Dialectik abgesehen. Diese war ihnen mit ihren fixen Formeln und scharfen Unterscheidungen ein Greuel. Da sie es in ihren philologischen Bestrebungen vorzugsweise nur auf oratorische Eleganz des Sprachstils absahen, so wollten sie eine Dialectik, die nur den oratorischen Interessen dienen sollte, und drangen daher mit aller Macht auf die Umgestaltung der Dialectik im oratorischen Interesse. So kam es, daß in ihren Händen zuletzt die Dialectik zu einer bloßen Hilfswissenschaft der Rhetorik wurde, ja daß die Gesetze der Dialectik und der Rhetorik ihnen zuletzt in Eins zusammen fielen.

3. Unter den Philologen oder Humanisten dieser Periode ist zunächst zu nennen Laurentius Valla (1415—1465), ein geborener Römer. Von seinen rein philologischen Schriften abgesehen, sind für unseren Zweck zunächst von Bedeutung seine Dialecticae disputationes contra Aristotelicos, woran sich dann noch zwei kleinere Schriften: De libero arbitrio und De voluptate et vero bono anschließen[1]). Jene „Dialectischen Disputationen" haben jedoch vorwiegend eine blos negative Richtung. Sie strotzen von Invectiven gegen die aristotelisch-scholastische Dialectik; neue Momente finden sich darin nur einige, wie z. B. die Beseitigung der zehn aristotelischen Kategorien, an deren Stelle drei gesetzt werden: Substanz, Eigenschaft und Thätigkeit. Im Uebrigen betrachtet er die Dialectik als eine bloße Hilfswissenschaft der Rhetorik, und entnimmt deshalb fast alles, was er Positives beibringt, theils aus Cicero, theils, und zwar vorzugsweise aus Quintilian, dessen Aussprüchen er sich unbedingt unterwirft.

4. Die gleiche Richtung verfolgt der Spanier Ludovicus Vives (1492—1540) in seiner vornehmsten Schrift »De causis corruptarum artium«[2]). Die Dialectik soll vereinfacht werden und an die Rhetorik sich anschließen. Man soll nicht so viel Zeit mit derselben vertragen, sondern zu den Sachen selbst zu kommen suchen. — Ihm folgt Marius Nizolius, ein Modeneser (1498—1576), welcher sein ganzes Leben lang mit der Erklärung Cicero's sich beschäftigte, und in seinem Werke »De veris principiis et vera ratione philosophandi«[3]) die nominalistische Doctrin vertritt. Ferner ist zu nennen Rudolph Agricola (1443—1485), geboren in der Nähe von Gröningen und in der Schule zu Zwoll unter Thomas von Kempen gebildet. Später genoß er in Italien unter Theodor von Gaza classische Bildung und studirte vorzugsweise den Cicero und Quintilian. Die Frucht dieser Studien waren die drei Bücher

1) Seine Werke sind Bas. 1540—43 edirt worden; die Streitschrift Contra Aristoteleos wurde schon Ven. 1499 gedruckt.

2) Ed. Antw. 1531. Opp. omn. Bas. 1555. Valenc. 1782.

3) Von Leibnitz wieder herausgegeben Francof. 1674.

»De inventione dialectica«[1]), in welchen er gleichfalls die Dialectik in den Dienst der Rhetorik zog.

5. Die volle Ausbildung der genannten Richtung ward aber vollzogen von Petrus Ramus (Pierre de la Ramée).

Geboren 1515 in der Picardie, studirte er zu Paris unter dürftigen Verhältnissen, und die Frucht seiner Studien war, wohl in Folge des Einflusses seines Lehrers Sturm, eine tiefe Abneigung gegen die aristotelische Philosophie und Dialectik, die so weit ging, daß er, als er die Würde eines Magisters der freien Künste sich erwerben wollte, den Streitsatz aufstellte: Quaecumque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse. Das Studium des Cicero und Quintilian rief in ihm den Gedanken hervor, zunächst die Dialectik in rhetorischem Interesse zu reformiren. Diese seine neue Dialectik nun exponirte er in einer 1534 zu Paris herausgegebenen Schrift: »Aristotelicae animadversiones«, und in einer anderen später im Jahre 1543 zu Paris edirten Schrift: Dialecticae institutiones. Später suchte er dann auch eine Reformation der Physik und Metaphysik zu bewerkstelligen und gab deshalb zwei weitere Schriften heraus: Scholarum physicarum ll. 8, Par. 1565, und Scholarum metaphysicarum, ll. 14, Par. 1566. Diese Neuerungen, verbunden mit seinem Uebertritt zum Calvinismus (1562) kosteten ihn seine Lehrstelle zu Paris, und nachdem er eine Zeitlang unstet umhergezogen war, ohne weder in Frankreich, noch in Deutschland eine neue Lehrstelle erhalten zu können, wurde er 1572 in der Bartholomäusnacht ermordet[2]).

6. Es ist besonders seine neue Dialectik, welche den Ruf des Ramus zu seiner Zeit begründet hat. Deshalb dürfte es genügen, diese hier des Nähern in's Auge zu fassen. Die wahre Dialectik ist nach der Ansicht des Ramus nichts anderes als die Virtus disserendi. Sie ist dem Menschen schon von Natur aus eigen, kann aber durch Kunst und Uebung vervollkommnet werden. Man hat daher zu unterscheiden zwischen natürlicher Dialectik, zwischen dialectischer Kunst und dialectischer Uebung. Die dialectische Kunst (ars), als Doctrin gefaßt, hat die Aufgabe, die natürliche Dialectik zum wissenschaftlichen Verständniß zu bringen, d. h. die natürlichen Gesetze des Vernunftgebrauches, welche in unserer Vernunft gelegen sind (natürliche Dialectik), durch Lehre und Anweisung zum Bewußtsein und Verständnisse zu bringen, während die dialectische Uebung die Mittel behandelt, durch welche die Handhabung der dialectischen Operationen erleichtert und gefördert wird. Demnach handelt Ramus zuerst von der dialectischen Kunst, und dann von der dialectischen Uebung. Wir beschränken uns hier blos auf die erstere.

7. Reflectiren wir auf die natürliche Logik, so kann es uns nicht entgehen, daß Jeder, der über eine gestellte Frage sich verständigen will, zuerst einen Grund sucht, um daraus die Frage überhaupt lösen zu können, und daß er dann, wenn er diesen Grund gefunden, denselben auf die Frage anwendet, um durch diese Anwendung die Frage selbst zu lösen. Handelt es sich z. B. um die Frage, warum dieses Jahr unfruchtbar sein werde, so

1) Ed. 1480, dann Lov. 1515, Argent. 1521, u. ö.

2) Ueber P. Ramus schrieben: Waddington Kastus, De Petri Rami vita, scriptis, philosophia, Par. 1848, und Charle Desmaze, Par. 1864.

wird jeder zuerst die Gründe aufsuchen, aus welchen überhaupt die Unfruchtbarkeit eines Jahres entspringen kann, und dann wird er sie anwenden auf das gegenwärtige Jahr, um daraus die Antwort auf die gestellte Frage zu gewinnen. Daraus folgt, daß all unser Denken in einer doppelten Function sich bewegt: nämlich die Gründe für einen fraglichen Satz aufzufinden und aus diesen Gründen den Beweis für jenen fraglichen Satz zu bilden. Die erste Function kann man Invention, die zweite Urtheil (judicium) nennen.

8. Demnach muß auch die dialectische Kunst, als Doctrin gefaßt, in zwei Theile zerfallen, in die Lehre von der Erfindung und in die Lehre vom Urtheile. Der erste Theil gibt die Anleitung dazu, daß und wie wir die Gründe zur Lösung der verschiedenen Fragen finden können, aus welchen Momenten wir dieselben schöpfen sollen; der zweite Theil dagegen lehrt, wie wir jene Gründe zur Lösung der Fragen anwenden, d. h. wie wir zu Werke gehen müssen, um aus den gefundenen Gründen über die uns gegenübertretenden Erscheinungen richtig zu urtheilen. Demnach beschäftigt sich Ramus im ersten Theile mit der Aufstellung und Classificirung der Loci oder Gemeinplätze, aus welchen Argumente entnommen werden können. Im zweiten Theile dagegen handelt er von den Stufen des Urtheils. Diese sind drei, nämlich:

a) Die erste Stufe besteht darin, daß wir Ein Argument in der Weise mit Einer Frage zusammenordnen, daß daraus die Wahrheit oder Falschheit des in Frage stehenden einzelnen Satzes erfolgt. Das geschieht durch den Syllogismus. Die Lehre von der ersten Stufe des Urtheils ist mithin die Lehre vom Syllogismus.

b) Die zweite Stufe des Urtheils besteht in der Collocation oder Disposition mehrerer und verschiedener, aber doch gleichartiger, mit einander zusammenhängender Lehrsätze zu Einem Ganzen durch Definition und Division. Die Lehre von der zweiten Stufe des Urtheils ist also die Lehre von der Disposition.

c) Die dritte Stufe des Urtheils endlich besteht darin, daß wir alle Wissenschaften, die wir auf den zwei genannten Stufen des Urtheils gewonnen haben, auf Gott zurückführen, und so in allen Dingen Gott zu erkennen suchen, um dadurch zur Lobpreisung desselben aufgemuntert zu werden.

9. Das ist in kurzem Umrisse der ganze Apparat der Ramistischen Dialectik. Sie fand in kurzer Zeit weite Verbreitung, und bürgerte sich besonders auf schweizerischen, deutschen und englischen Hochschulen ein. Auf anderen Hochschulen, namentlich in Frankreich, Italien und Spanien, hielt man sich von diesen Neuerungen in der Dialectik frei und behielt die aristotelische Dialectik bei. So entstanden unter den Dialectikern jener Zeit zwei große Parteien: die der Ramisten und die der Antiramisten, zwischen welchen es zu scharfen Kämpfen kam.

10. Zu den Antiramisten gehören unter Anderen: Carpentarius, Antonius Goven, Joachim Perionius, Jakob Schegk zu Tübingen u. s. w. Zu den Ramisten dagegen sind unter Anderen zu rechnen: Thom. Freigius, Franz Fabricius, Andreas Kragius, Rudolf Snell, Friedrich Beuthus, Wilh. Ad. Scribonius, Audomar Taläus u. s. w. Einige suchten eine vermittelnde Stellung einzunehmen, und wurden

daher von den einen Pseudo-, von den anderen Semiramisten genannt. Dazu gehört unter Anderen Rudolf Goklenius zu Marburg († 1628).

2. In der Naturphilosophie und Metaphysik.

a) Hieronymus Cardanus, Bernardinus Telesius und Thomas Campanella.

§. 13.

1. Auch in der Naturphilosophie und Metaphysik suchte man eine Neugestaltung der Philosophie anzubahnen. Auf dieser Bahn begegnet uns zunächst Hieronymus Cardanus (1501—1576), Lehrer der Mathematik und Medicin zu Mailand und Bologna, ein Sonderling wie im Leben, so auch in der Lehre. Er war den magischen und astrologischen Träumereien rückhaltlos ergeben, huldigte der Averroistischen Ansicht von der Einheit des Intellectes und baute darauf einen schwärmerischen Mysticismus. Seine Schriften, von welchen als von einiger philosophischer Bedeutung nur zu erwähnen sind das Buch De subtilitate, dann die Schrift De rerum varietate und endlich die Schrift De utilitate ex adversis capienda, strotzen von Wiederholungen und Digressionen, und zeigen, daß er ohne allen Plan arbeitete[1]).

2. Von seinen naturphilosophischen Ansichten erwähnen wir nur, daß er im Gegensatze zur aristotelischen Naturlehre blos drei Elemente annimmt: Luft, Wasser und Erde. Die Erde nimmt den unteren, die Luft den oberen Raum ein; das Wasser befindet sich in der Mitte zwischen beiden. Die Principien aller Zeugung aber sind die himmlische Wärme und die irdische Feuchtigkeit; jene ist die formelle und thätige, diese die materielle und empfangende Ursache aller Körper.

3. Viel bedeutender als Cardanus ist Bernardinus Telesius, geboren 1508 zu Cosenza und gebildet zu Mailand, Rom und Padua. Er faßte den Gedanken, die Herrschaft der aristotelischen Naturphilosophie zu brechen und eine ganz neue Naturphilosophie zu begründen. Die Frucht seiner Studien war das Werk: »De natura rerum juxta propria principia«, in welchem er seine neuen naturphilosophischen Ansichten niederlegte, und das großes Aufsehen machte[2]). Er gründete auch zu Neapel eine naturforschende Gesellschaft, die Academia Telesiana oder Cosentina, nach deren Muster später viele andere gelehrte Gesellschaften sich gebildet haben. Später zog er sich nach Cosenza zurück, und starb daselbst im Jahre 1580.

4. Drei Principien sind es, welche Telesius der gesammten Naturerklärung zu Grunde legt: die Materie, die Wärme und die Kälte. Die Materie ist das an sich passive Substrat der Naturbildungen, in so fern sie nämlich ihrer Natur nach fähig und geeigenschaftet ist, zusammengezogen und ausgedehnt zu werden. Wärme und Kälte dagegen sind die beiden wirkenden Kräften in den Naturbildungen. Die Wärme wirkt expansiv, die

1) Opp. omn. H. Card., cura Car. Sponii, Lugd. 1663.

2) Das Werk erschien zuerst theilweise (die beiden ersten Bücher) zu Rom 1565; vollständig dagegen zu Neapel 1586; dann auch zu Genf 1588.

Kälte contractiv. Dadurch also, daß durch die Wärme eine expansive, durch die Kälte eine contractive Wirksamkeit ausgeübt wird, ist der ganze Naturproceß und sind alle Naturbildungen bedingt. Nun frägt es sich aber, auf welche Weise denn aus diesen drei Principien die Bildung des Weltganzen zu erklären sei. Telesius beantwortet diese Frage also:

5. Das Weltganze theilt sich in zwei große Theile: Himmel und Erde. Der Himmel ist der Sitz der Wärme, die Erde der Sitz der Kälte. Die Materie ist zwischen beiden getheilt. Da nämlich Wärme und Kälte einander entgegengesetzt wirken, die eine also die andere in ihrer Wirksamkeit paralysirt, so könnte es nie zu einer Weltbildung kommen, wenn nicht die Materie zwischen beiden Kräften getheilt und jeder der letzteren ein eigener Sitz, der einen der Himmel, der andern die Erde angewiesen worden wäre. Deshalb wurde im Anfange der Schöpfung ein Theil der Materie von der Wärme in Besitz genommen, und durch die ausdehnende Wirksamkeit derselben zu dem feinen, leuchtenden und beweglichen Gebilde geformt, das wir Himmel nennen. Der andere Theil der Materie dagegen wurde von der Kälte in Besitz genommen, und zur Erde contrahirt.

6. Damit aber die Erhaltung des Weltganzen gesichert wäre, mußte die Erde in den Mittelpunkt des Himmels zu stehen kommen. Denn hätte der Himmel keinen Mittelpunkt, durch dessen contractive Kraft er zusammengehalten wird, so müßte er in Folge der expansiven Kraft der in ihm herrschenden Wärme in's Unendliche zerfließen. Und ebenso müßte die Erde in absoluter Kälte erstarren, wenn sie nicht rings von der Wärme des Himmels umgeben wäre. Durch die Wechselwirkung der vom Himmel ausgehenden Wärme und der von der Erde ausgehenden Kälte aber ist wiederum die Entstehung und der Bestand der verschiedenen Naturgebilde auf der Erde bedingt. Je mehr in einem Dinge das Wärmeprincip vorherrscht, desto lebendiger, beweglicher und vollkommener, je mehr dagegen die Kälte in ihm vorherrscht, desto träger, starrer und unvollkommener ist es.

7. Die Wirksamkeit der Wärme und Kälte setzt in beiden einen Trieb zu der ihnen eigenthümlichen Thätigkeit voraus, und dieser Trieb beruht wiederum auf einer Empfindung, welche jede der beiden Kräfte von sich selbst und von dem Entgegengesetzten, dem gegenüber sie sich zu behaupten und zu erhalten suchen, besitzt. Himmel und Erde sind also mit Empfindung (sensus) ausgestattet, und ebenso muß Empfindung auch allen einzelnen Naturwesen zugeschrieben werden, welche aus der Wechselwirkung der Himmelswärme und Erdkälte resultiren. Alle Wesen ohne Ausnahme sind daher mit sinnlicher Empfindung begabt, und gerade darauf beruht die allgemeine Sympathie und lebendige Harmonie aller Dinge unter einander.

8. Das animalische Wesen im Besonderen besteht aus Körper und Seele. Die thierische Seele ist jedoch nicht etwa die bloße an sich substanzlose Form des Körpers, sondern sie ist ein für sich bestehendes Wesen, eine zweite Substanz, welche mit der Substanz des Leibes verbunden ist. Als solche ist sie körperlicher Natur, aber nicht ein compacter Körper, sondern ein

ganz feiner und wegen dieser seiner Feinheit unsichtbarer „Geist", der seinen Centralsitz im Gehirne hat, und von diesem Mittelpunkte aus mittelst der Nerven durch den ganzen Körper sich verbreitet. Auf diesen animalischen „Geist" sind nun alle Thätigkeiten zurückzuführen, die wir in dem animalischen Wesen wahrnehmen. Die Grundthätigkeiten aber sind die Empfindung und der Trieb oder das Streben nach dem Guten.

9. Was zuerst die Empfindung betrifft, so ist diese auf erster Linie unmittelbare Empfindung, dann aber gestaltet und entwickelt sie sich herauf bis zum begrifflichen und schlußfolgernden Denken. Die unmittelbare Empfindung beruht darauf, daß der animalische Geist eine Einwirkung von Seite des Gegenstandes auf sich erleidet. Dadurch wird in ihm eine Veränderung hervorgebracht, und indem er diese Veränderung in sich wahrnimmt, nimmt er durch selbe zugleich den die Veränderung beursachenden Gegenstand wahr. Daraus entwickeln sich dann von selbst die übrigen Thätigkeiten. Nämlich:

a) Indem der animalische Geist in der Empfindung die Dinge wahrnimmt, und diese Wahrnehmungen dann in sich aufbewahrt und reproducirt, nimmt er auch die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit der Dinge wahr. Was nämlich gleich auf ihn wirkt, und wodurch er dasselbe leidet, das nimmt er als Eins wahr und erklärt es als Eins; für verschieden dagegen, was verschieden auf ihn wirkt, und wodurch er verschieden leidet. So sammelt er, was er Aehnliches an übrigens von einander verschiedenen Individuen wahrnimmt, verbindet es abgesondert von dem, was an ihnen verschieden ist, in Eins, und kommt so zu den allgemeinen Begriffen.

b) Hat ferner der animalische Geist die Wahrnehmung eines Gegenstandes, welcher ihm noch nicht nach seiner ganzen Natur und nach allen seinen Eigenschaften offen daliegt, so sucht er aus seiner Erinnerung andere Wahrnehmungen hervor, in welchen sich ihm ein ähnlicher Gegenstand dargestellt hat, und dadurch wird er dann zur Erkenntniß geführt, daß der Gegenstand, welcher gegenwärtig vorliegt, dieselbe Natur und dieselben Eigenschaften haben müsse, wie jener ähnliche, obgleich er sie gegenwärtig nicht in ihm wahrnimmt. Diese Thätigkeit ist die Schlußfolgerung.

c) Die Erkenntniß durch Schlußfolgerung ist daher eine weit unvollkommenere Erkenntniß, als die unmittelbare Empfindung; sie beruht ja nur auf einer Erinnerung an Aehnliches, und läuft ihrem Wesen nach auf eine bloße Ergänzung unvollkommener Empfindungen durch andere vollkommene hinaus. Man sollte daher das discursive Denken auch nicht so fast als „Denken" (intelligere), sondern vielmehr als ein „Erachten" (existimatio) oder als ein „Wiedererinnern an Aehnliches" (commemoratio) bezeichnen. Es ist nur ein Hilfsmittel, um da, wo keine unmittelbare Wahrnehmung vorhanden ist, der Erkenntniß einigermaßen nachzuhelfen und das Fehlende zu ergänzen.

10. Weiter strebt der animalische Geist von Natur aus nach dem Guten. Das höchste Gut und der höchste Zweck seines Strebens aber ist die Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung. Dieser höchste Zweck muß daher auch der Maßstab sein für alle Affecte, Bewegungen und Thätigkeiten dieses Geistes. Hält er sich an diesen Maßstab, dann ist er tugendhaft, hält er sich dagegen nicht an denselben, nimmt er sich vielmehr einen anderen Maßstab für seine Thätigkeit, wie etwa das blos Angenehme und Unangenehme

der Empfindung, dann ist er lasterhaft. Tugend und Laster sind somit gleichfalls noch Sache des animalischen Geistes.

11. Gilt das bisher Gesagte von jedem animalischen Wesen, so muß aber im Menschen insbesondere außer dem animalischen Geiste auch noch eine unsterbliche Seele angenommen werden; denn die Erkenntniß Gottes und das Streben nach dem Göttlichen, das im Menschen zum Vorschein tritt, kann aus dem animalischen Geiste allein nicht mehr erklärt werden. Diese unsterbliche Seele hat ihren Ursprung nicht in der Zeugung, wie der animalische Geist, sondern wird von Gott geschaffen und verhält sich zum animalischen Leibe als Forma superaddita, indem sie durch den animalischen Geist den Körper informirt. Ihre wesentlichen Kräfte sind der Intellect und der freie Wille. Der Intellect ist einerseits dem Göttlichen, andererseits dem Sinnlichen zugewendet. In ersterer Beziehung ist die Erkenntniß des Intellectes eine unmittelbare; in letzterer Beziehung dagegen ist seine Thätigkeit an das Ministerium der animalischen Seele gebunden; er ist somit nur durch diese thätig, weshalb alle Denkthätigkeit in dieser Beziehung sich zusammensetzt aus der Thätigkeit der animalischen Seele und der des Intellectes. Das Analoge gilt vom Willen.

12. Auf den Schultern des Telesius steht der calabresische Philosoph Thomas Campanella.

Geboren zu Stilo in Calabrien, trat er in den Orden der Dominicaner, und machte in dem Kloster zu Cosenza seine theologischen Studien. Er neigte sich aber mehr den philosophischen, als den theologischen Studien zu, und nachdem er mit den Schriften des Telesius bekannt geworden war, verließ er den Aristoteles, und wendete sich der neuen Lehre des Telesius zu. Er war auch politisch thätig. Einer Verschwörung gegen die spanische Regierung in Neapel angeklagt, wurde er 27 Jahre von letzterer im Gefängnisse gehalten, bis er auf Verwendung des Papstes Urban VIII. (1626) befreit wurde. Später mußte er, da er seine politischen Pläne nicht aufgab, nach Paris flüchten, wo er denn auch im Jahre 1639 starb.

13. Campanella hat eine Menge Schriften geschrieben. Die bedeutendsten derselben sind: a) Philosophia sensibus demonstrata; b) Prodromus philosophiae instaurandae; c) De sensu rerum et magia; d) Apologia pro Galileo mathematico; e) Realis philosophiae epilogisticae pp. 4; f) Atheismus triumphatus; g) De gentilismo (Aristotelico) non retinendo; h) Astrologicorum ll. 6; i) Philosophiae rationalis pp. 5; k) Disputationum in 4 partes suae philosophiae realis ll. 4; l) Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata pp. 3, ll. 18, u. s. w. Letzteres Werk ist wohl das bedeutendste. Dazu kommt dann noch das Buch: Civitas solis, in welchem er seine nach Platonischen Principien construirte Staatslehre entwickelt, wovon später die Rede sein wird. Sein Stil ist breit und weitschweifig[1]).

14. Campanella wendet seine reformatorische Thätigkeit zunächst der

---

1) Campanella hat selbst eine (allerdings unvollendete) Ausgabe seiner Schriften veranstaltet; neuerdings sind die Opere di Tom. Campanella, Torino 1854 edirt worden. Ueber Campanella handelt außer Rixner und Sieber (im ob. citirten Werke) Baldachini, Acta e filosofia di Tomm. Campanella, Napoli 1840—43.

Naturphilosophie, sowie der Psychologie zu. Jedoch schließt er sich hier ganz an Telesius an, und alle seine hieher bezüglichen Aufstellungen sind vollkommen gleichlautend mit denen des Telesius. Wir gehen daher nicht weiter auf dieselben ein. Aber — und darin geht er über Telesius hinaus — er sucht auch die Metaphysik zu reformiren. Und das ist das Gebiet, in welches wir ihm zu folgen haben.

15. Die weltlichen Dinge, sagt er, sind alle begrenzt in ihrem Sein sowohl, als in ihrer Thätigkeit. Sie nehmen daher Theil an dem Sein, aber auch an dem Nichtsein; sie sind zusammengesetzt aus Sein und Nichtsein. Was nun zuerst den Begriff des Seins betrifft, so involvirt dieser wesentlich den Begriff der Primalitäten. Unter Primalität ist nämlich dasjenige zu verstehen, wodurch das Sein oder die Wesenheit des Dinges ursprünglich oder in erster Instanz (primitus) constituirt wird. Jedes Wesen schließt daher bestimmte Primalitäten in sich, durch welche es ein Seiendes ist.

16. Ein Wesen ist aber nur dadurch ein Seiendes, daß es sein, wirken und leiden kann, daß es um sich und Anderes weiß, und daß es sich und Anderes liebt. In jedem Wesen haben wir also die Potenz des Seins, das Wissen um das Sein, und die Liebe zum Sein. Dadurch ist seine Essentification bedingt. Folglich gibt es nicht mehr und nicht weniger als drei Primalitäten des Seins: das Können (Potentia), das Wissen (Sapientia) und die Liebe (Amor). Durch diese Primalitäten ist aber nicht blos das Sein eines jeden Dinges constituirt, sondern auf zweiter Linie sind sie zugleich auch, in so fern sie nach Außen sich beziehen, jene Principien, welche die Philosophen als Kräfte oder Fähigkeiten (facultates) eines Wesens bezeichnen.

17. Das Analoge, wie vom Sein, gilt aber auch vom Nichtsein. Wie das Sein des Dinges aus drei Primalitäten entsteht, so schließt auch das Nichtsein, welches dem Dinge anhaftet, drei analoge Primalitäten in sich, und diese Primalitäten des Nichtseins sind: Impotentia, Insipientia und Odium. Jedes endliche Wesen schließt nämlich zugleich mit dem Können auch das Nichtkönnen, zugleich mit dem Wissen auch das Nichtwissen, zugleich mit der Liebe auch den Haß in sich, und gerade dadurch ist die Beschränktheit seines Seins und seiner Thätigkeit bedingt.

18. Solche Dinge aber, welche aus Sein und Nichtsein zusammengesetzt sind, können nicht das Erste sein. Sie setzen vielmehr nothwendig ein Wesen voraus, welches lauteres Sein ist und alles Nichtsein ausschließt. Denn sie sind abhängig von diesem letzteren. Das erste Sein ist also jenes, das alles Nichtsein ausschließt, und dieses nennen wir Gott. Die erste Bestimmung des göttlichen Wesens ist mithin, daß es das unbeschränkte, unendliche Sein ist. Daher ist alles wirkliche und mögliche Sein in ihm enthalten, aber in eminenter Weise, so nämlich, daß alle Beschränkungen, welche diesem Sein sonst anhaften, davon entfernt sind. In diesem Sinne ist Gott alles Sein. Er ist daher keines Zuwachses und keiner Abnahme fähig, er ist unveränderlich.

19. Wie aber alles Sein durch die Primalitäten constituirt wird, so auch das göttliche Sein. Wir müssen daher auch in Gott drei Primalitäten seines Seins annehmen: die Macht, die Weisheit und die Güte. Doch sind diese Primalitäten in ihm nicht distinct von einander, sondern sie sind in ihm eine absolute Einheit. Ebenso sind sie in Gott ohne alle Beschränkung; die Primalitäten des Nichtseins kommen Gott nicht zu, weil in Gott überhaupt kein Nichtsein ist. Vermöge der drei absoluten Primalitäten ist Gott die Ursache aller Dinge. Vermöge seiner unendlichen Macht kann er die Dinge schaffen; vermöge seiner unendlichen Weisheit erkennt er dasjenige, was er schaffen kann, und vermöge seiner unendlichen Liebe will er die Dinge schaffen.

20. Wie aber die Schöpfung der Welt durch die drei absoluten Primalitäten in Gott bedingt ist, so fließen letztere in ihrer Weise auch wieder auf die Welt ein, und kommen dadurch, daß sie durch diesen ihren Einfluß bestimmte Wirkungen hervorbringen, im Universum zur Offenbarung. Diese „drei großen Einflüsse" (tres magnis influxus) der drei absoluten Primalitäten treten uns entgegen in der allgemeinen Nothwendigkeit, in dem allgemeinen Fatum und in der allgemeinen Harmonie. Die absolute Macht bewirkt die Nothwendigkeit, die absolute Weisheit das Fatum, die absolute Liebe die Harmonie im Universum. Letztere im Besonderen ist wiederum vermittelt durch die allgemeine Weltseele, welche das substantielle Band aller Dinge bildet, und den Wechselverkehr, die Sympathie zwischen letzteren bedingt.

21. Es ist nicht zu verkennen, daß die Lehrmeinungen des Telesius und Campanella manches Originelle darbieten, wenn auch dieses Originelle deswegen keineswegs schon wahr und begründet ist. Dazu kommt noch, daß besonders Campanella, ungeachtet seiner reformatorischen Bestrebungen, doch von den abergläubischen Meinungen seiner Zeit sich nicht zu emancipiren vermochte, ja erst recht in denselben schwelgte. Er huldigt der Divination, der Astrologie und der Magie. Ein fester Glaube soll den Erfolg der magischen Operationen sichern. In der That ein weites Feld für schwärmerische und abergläubische Meinungen.

b) Theophrastus Paracelsus, die beiden Helmont und Robert Fludd.

§. 14.

1. Nicht blos auf dem Gebiete der eigentlichen Philosophie strebte man in unserer Periode eine Reform der Naturphilosophie an, sondern auch auf dem Gebiete der Arzneiwissenschaft. Es war Theophrastus Paracelsus, welcher in der Arzneiwissenschaft eine neue Bahn zu brechen, und in Folge dessen auch in der Naturphilosophie neue Ideen anzubahnen suchte. Welchen Werth seine Reformversuche in der Arzneiwissenschaft hatten, ist hier nicht unsere Aufgabe zu prüfen. Was aber seine naturphilosophischen Ideen betrifft, so sind diese durch und durch von der Cabbalistik seiner Zeit beeinflußt. Er steht in dieser cabbalistischen Strömung mitten inne, und seine

Naturphilosophie ist daher überall mit einer cabbalistischen Theosophie in eigenthümlicher Weise verquickt.

2. Theophrastus Paracelsus (eigentlich Philippus Bombastus von Hohenheim) ward geboren 1493 zu Einsiedeln in der Schweiz, und widmete sich der Medicin, ward aber durch das damalige galenische System in der Medicin nicht befriedigt, und faßte daher den Plan, die Medicin zu reformiren. Er durchreiste als fahrender Arzt fast alle Länder Europa's, um die geheimen Heilkünste der Aerzte sowohl, als auch der gemeinen Leute zu erkunden. So bildete er sich mit wenigen gelehrten Hilfsmitteln, durch seine eigenen Beobachtungen, Erfahrungen und Versuche ein eigenes medicinisches System, das er dann in Theorie und Praxis zur Anwendung brachte. Seine Natur war roh und unverträglich, voll von leidenschaftlicher Bewegung; er selbst im hohen Grade dem Trunke ergeben. Er starb im Jahre 1541 zu Salzburg, wohin ihn der dortige Erzbischof Ernst berufen hatte.

3. Seine Werke füllen in der Straßburger Ausgabe des Johann Huser (1616—18) drei Foliobände[1]). Die wichtigsten derselben dürften, wenn man dabei zunächst das naturphilosophische Interesse im Auge hat, folgende sein: a) Paramirum, seu de medica industria ll. 5; b) Paragranum, von den vier Säulen der Medicin; c) Labyrinthus medicorum et de Tartaro; d) De Pestilitate ex influxu siderum; e) Philosophia magna seu de divinis operibus et secretis naturae libri aliquot; f) De fundamento sapientiae scientiarumque; g) Astronomia magna sive Philosophia sagax; h) Liber Azoth sive de ligno et linea vitae; i) Erklärung der ganzen Astronomey; k) Chirurgia magna, u. s. w.

4. Aller geschaffenen Dinge, lehrt Paracelsus, ist nur ein einiger materieller Anfang, der große Limbus oder die Urmaterie, das Urwasser (Hyaster), worin ursprünglich die Samen aller Dinge beschlossen war. Aus diesem Limbus ist dann durch Scheidung und Entwickelung unter dem „Brüten" des Geistes das ganze große Weltall hervorgegangen. Die erste Schöpfung aus dem Limbus waren die vier Elemente; die zweite Schöpfung dagegen ließ aus dem Feuer (Aether) die Gestirne, aus der Luft die Elementargeister, aus dem Wasser die Wassergeschöpfe, und aus der Erde die irdischen, theils empfindungslosen, theils empfindenden Geschöpfe hervorgehen. Das war der große Mai der Welt. Zuletzt wurde der Mensch geschaffen.

5. Das ganze Weltall gleicht einem Eie. Alle Himmelssphären umschließt nämlich gleich der Eierschale der Ylindos, oder das große luftartige Chaos, das Mysterium magnum. Dann folgen die obern Sphären, die Sphären des Feuers oder Aethers mit ihren Gestirnen und die Sphäre der Luft, ähnlich dem Eiweiß. Den Mittelpunkt gleich dem Dotter endlich bildet die Sphäre des Wassers und der Erde. Alle diese Theile der großen Welt stehen aber in durchgängiger Harmonie; die obere Sphäre spiegelt sich ab in der unteren, das Allgemeine im Einzelnen. Jedem Mineral, jedem Kraut und jedem Thiere entspricht ein Stern am Himmel und umgekehrt. Und eben deshalb übt auch Alles in der Welt einen gegenseitigen Einfluß auf einander aus.

6. Die Species primigeniae der Urmaterie sind Sulphur, Sal und Mercurius. Jedes Element und jeder Körper erwächst aus diesen drei Bestandtheilen. Die Scheidekunst entdeckt in jedem Körper nicht mehr als diese drei Bestandtheile. Ohne Sulphur ist kein Wachsthum, ohne Mercurius keine Flüssigkeit, ohne Sal keine Festigkeit; dem-

1) Schon früher waren seine Werke zu Basel 1589 erschienen. Nachmals wurden sie auch zu Genf 1658 herausgegeben. Ueber Paracelsus als Mediciner handelt: K. Sprengel, Gesch. d. Arzneikunde III. Vgl. über ihn Rixner u. Sieber im 1. Hefte der Beiträge zur Gesch. der Physiologie, Sulzb. 1819.

nach müssen in jedem Dinge alle drei beisammen sein. Was im Feuer brennt und sich verzehrt, ist Sulphur; was raucht und sich sublimirt, ist Mercurius, und was äußerlich Asche wird, ist Salz. Sind diese drei Bestandtheile in einem Dinge einig und in gehöriger Proportion zusammengewachsen, dann erfreut sich dasselbe der Gesundheit und des Gedeihens, wenn sie sich aber zertheilen und sondern, dann entsteht im Körper ein Bellum intestinum, eine Krankheit.

7. Das wirkende Princip in der Gestaltung und Entwickelung der Dinge aber ist der Archeus. Dieser ist ein „Geist", aber kein persönlicher Geist, sondern nur eine wirkende Kraft, welche als solche bewußtlos und instinctiv thätig ist. Der Archeus ist es, welcher die Materie vorbereitet, damit sie eine geeignete Grundlage sei zur Entstehung eines bestimmten Wesens. Er ist aber auch in der also vorbereiteten Materie jenes innere Bildungsprincip, welches dem Processe seiner Formation und Entwickelung vorsteht und denselben zu Ende führt. Jedes Wesen hat seinen Archeus, und darum ist auch Alles in der Welt belebt; nichts ist schlechthin todt.

8. Der Mensch ist der kleine Limbus, der Microcosmos. Alles was in der großen Welt ist, ist auch in ihm. Wie daher die große Welt besteht aus der Astralwelt und aus der irdischen Welt, so ist auch im Menschen die siderische und die irdische Wesenheit repräsentirt. Der Mensch besteht nämlich aus drei Theilen, aus der unsterblichen Seele, aus dem Astralgeist und aus dem irdischen Leibe. Der Astralgeist steht in der Mitte zwischen der unsterblichen Seele und dem irdischen Leibe; zu jener verhält er sich als unsichtbarer, ungreifbarer Leib; zu diesem dagegen verhält er sich als belebend und begeistigend. Der Mittelpunkt, gewissermaßen die Seele der Seele bildet wiederum die Mens, in welcher die „göttliche Bildniß" niedergelegt ist. Diese ist das eigentlich Göttliche im Menschen. Der irdische Leib stammt aus den irdischen Elementen, der Astralgeist aus der siderischen Wesenheit, die unsterbliche Seele endlich aus Gott.

9. Demnach ist im Menschen auch ein dreifaches Licht zu unterscheiden: das natürliche Licht, das Licht der Vernunft und das göttliche Licht. Das natürliche Licht gehört dem Leibe, das Licht der Vernunft dem Astralgeiste, das göttliche Licht der unsterblichen Seele an. Durch das natürliche Licht erkennen wir das Sinnliche, durch das Licht der Vernunft alle weltlichen Künste und Wissenschaften; durch das göttliche Licht endlich erkennen wir Gott. So steht der Mensch in einer dreifachen Schule, und ist ihm eine dreifache Weisheit zugänglich; die thierische Weisheit nach dem natürlichen Instincte, die weltliche Weisheit nach dem natürlichen Vernunftlichte des Astralgeistes, und endlich die göttliche Weisheit nach dem Lichte des göttlichen Geistes. Alles aber, was wir lernen, ist schon vorher in uns, eingewickelt in dem dreifachen Lichte; alles Lernen ist nur eine Erweckung desjenigen, was schon schlummernd in uns liegt.

10. Die Wirkung des göttlichen Lichtes in uns ist der Glaube. Daher gehören Glaube und Vernunft in uns nicht blos verschiedenen Subjecten an, sondern sie haben auch verschiedene Erkenntnißbereiche. Der Glaube geht auf das Ewige und Göttliche; die Vernunft auf das Geschöpfliche und Weltliche. Deshalb darf die Vernunft mit ihrem discursiven Denken sich durchaus nicht in das Gebiet des Glaubens eindrängen. Die natürliche Erkenntniß der Vernunft ist aus dem Firmamente, und eine solche Erkenntniß ist nicht göttliche, sondern heidnische Weisheit. Es ist der größte Mißgriff, wenn man die Vernunft auf das Göttliche anwendet. Daraus müssen die gefährlichsten Irrthümer entspringen.

11. Dagegen ist umgekehrt die göttliche Weisheit, die wir aus dem Glauben schöpfen, die Bedingung zur wahren Erkenntniß des Weltlichen, d. i. zur Philosophie. Alle Geschöpfe sind Hieroglyphen Gottes, welche wir nur in und

aus Gott verstehen können. In diesem Sinne kann und muß man mit Recht sagen, daß alle Wissenschaften und Künste von Gott kommen, d. i. aus göttlicher Erleuchtung stammen. Alle Wahrheit kommt aus der Theologie; der Philosoph, der nicht aus der Theologie geboren ist, hat keinen Eckstein, auf den er seine Philosophie bauen könnte. Die Arbeit der Forschung bleibt ihm deshalb nicht erspart. Aber in dieser Arbeit der Forschung hat er stets Erfahrung und Wissenschaft mit einander zu verbinden. Er soll immer vom Experimente ausgehen; aber dann soll er auch nach dem Grunde der Sache forschen; so allein gelangt er zu einem „greiflichen Wissen" und vermeidet die bloße Phantasterei.

12. In praktischer Beziehung hat die unsterbliche Seele die Aufgabe, über alle die verschiedenen Richtungen des Begehrens, wie solche aus der leiblichen Natur und aus dem Astralgeiste hervorgehen, zu herrschen, und die Unterordnung derselben unter einander aufrecht zu erhalten. Gute und böse Geister sollicitiren die Seele, ihnen ihren Willen zu thun. Sie aber hat das Schiedsrichteramt. Sie gleicht einem Könige, umgeben von seinen Räthen, um mit freier Macht zu wählen, was der eine oder andere Theil ihm vorschlägt, und damit sie in dieser Wahl nicht fehlgreife, dazu ist sie mit göttlicher Weisheit ausgerüstet.

13. Ein weiteres Glied in der Kette der cabbalistischen Naturphilosophen dieser Periode ist Johann Baptist Helmont. Er verfolgt ganz die gleiche Richtung wie Paracelsus, und ist gleichfalls im ärztlichen Interesse zu dieser Richtung geführt worden. Die bisherige Arzneiwissenschaft genügt ihm nicht; er übt eine harte und beißende Critik an derselben und an ihren Vertretern, er will die Arzneikunde auf neuen naturphilosophischen Grundlagen aufbauen. Diese neuen naturphilosophischen Grundlagen sind allerdings im Wesen keine anderen, als die des Paracelsus; dafür aber betont Helmont weniger die Arbeit der Forschung, auf welche Paracelsus so großes Gewicht gelegt hatte, sondern verweist vorwiegend auf den mystischen Weg. Der in der Cabbalah angelegte Mysticismus tritt bei Helmont sehr scharf hervor. Man glaubt, wenn man seine Schriften liest, einen der früheren deutschen Mystiker zu hören.

14. Geboren im Jahre 1577 zu Brüssel, machte Helmont seine Studien in Löwen, war aber durch die daselbst gepflegte Philosophie nicht befriedigt. Da wurde er mit den Schriften des Paracelsus und Taulers bekannt, und diese entschieden seine geistige Richtung. Er legte sich auf die Mystik, und glaubte durch Träume und Offenbarungen die rechte Erkenntniß zu gewinnen. Nachdem er zehn Jahre als fahrender Arzt gereist war, ließ er sich zu Vilvorden bei Brüssel nieder, und übte dort seine ärztliche Kunst aus bis zu seinem Tode 1644. Seine Schriften, von seinem Sohne Mercurius von Helmont herausgegeben, sind sehr zahlreich. Wir nennen unter Anderen folgende: Archeus faber; Causae et initia rerum naturalium; Formarum ortus; Magnum oportet; Venatio scientiarum; De elementis; Imago mentis; Sedes animae; Distinctio mentis a sensitiva anima; De terra; Mentis complementum; Nexus animae sensitivae et mentis, u. s. w. [1]).

15. Als Grundelemente aller natürlichen Dinge betrachtet Helmont Wasser und Luft. Ersteres ist das Grundelement alles Irdischen, letztere dagegen das Element oder die Materie des Himmels. Die Urbestandtheile des Wasserelementes sind wiederum Sal, Sulphur und Mercurius. Das gestaltende Princip der Naturbildungen ist der

1) Opp. J. Bapt. Helm., ed. Amst. 1648, u. ö.

Archeus. Seine Wirksamkeit ist nicht schlechthin blind; vielmehr liegt in ihm schon die Idee oder vielmehr das Bild, nach welchem er den Samen gestaltet — das sämliche Bild. Mit dem innern gestaltenden Princip verbindet sich aber im Werden der Dinge auch noch eine äußere Causa excitans, und diese ist das Ferment. Dergleichen Fermente wurden in allen Reichen der Natur ursprünglich geschaffen, um die in jedem dieser Reiche enthaltenen Gesäme und Keime zuzubereiten, aufzuwecken, und vorhergehend zu erregen. So wird denn durch den Archeus, unterstützt von dem Fermente das Naturwesen aus der Materie gestaltet; die wesentliche Form aber erhält es immer unmittelbar von der schöpferischen Ursache.

16. Das Gleiche nun gilt von dem Menschen. Durch den Archeus wird der Leib zur Aufnahme der wesentlichen Form disponirt; diese wesentliche Form ist aber nicht die unsterbliche, sondern vielmehr die sinnliche Seele (anima sensitiva); erstere wird jedoch in dem nämlichen Augenblicke geschaffen und mit dem Leibe vereinigt, wie letztere. Die unsterbliche Seele allein ist nach dem Bilde Gottes geschaffen; sie ist aber so innig mit der sinnlichen Seele verbunden, daß sie dieser gewissermaßen ihr eigenes Leben einflößt und sie zu ihrem Organe macht. Die discursive Erkenntniß gehört an sich der sinnlichen Seele an; der Geist ist unmittelbar schauend. Vor dem Sündenfalle hatte der Mensch noch keine sinnliche Seele; erst in Folge des ersteren verband sich letztere mit dem Geiste.

17. Helmont's Sohn, Franz Mercurius Helmont, trat, was die mystische Richtung betrifft, gleichfalls in die Fußstapfen seines Vaters ein. Geb. 1618 führte er ein sehr abenteuerliches Leben, war beständig auf Reisen, und schloß sich in England sogar an die Quäcker an († 1698). In der Naturphilosophie jedoch weicht er von seinem Vater ab, und verfolgt eine vollständig idealistische Richtung.

Nach seiner Ansicht gibt es kein Körperliches, das wesentlich verschieden von dem Geistigen wäre. Zwischen Geist und Körper ist nur ein Gradunterschied. Der Körper ist ein niederer Grad des Geistigen; durch Vergeistigung werden die Dinge Gott ähnlich, durch Verkörperung unähnlich. Die ganze Körperwelt ist also nur ein depotenzirtes Geistiges. Damit verbindet er die Lehre von der Präexistenz in dem Sinne, daß die Seelen der Kinder in den Leibern der Eltern präexistiren, sowie auch die Lehre von der Seelenwanderung. Wir werden dieser Ansicht später bei Leibnitz wieder begegnen. Von seinen Werken nennen wir vorzugsweise die Opuscula philosophica (Amstelod. 1690).

18. Endlich haben wir unter der Kategorie der cabbalistischen Naturphilosophen noch zu nennen den Engländer Robert Fludd (1574—1635). Er war gleichfalls Arzt. Seine Gelehrsamkeit in den geheimen Wissenschaften war sehr umfassend, und besonders mit der Chemie hat er sich fleißig beschäftigt. Seine für unseren Zweck wichtigste Schrift dürfte seine »Philosophia Mosaica« (Gudae 1638) sein, in welcher er uns wieder auf die Philosophie des Moses zurückführen will[1]). Dabei beruft er sich auf Hermes, auf die Cabbalisten, auf Paracelsus, Nikolaus von Cusa und die ganze Schaar der Auctoritäten, die damals im Munde der Platoniker und Theosophen waren.

---

1) Dazu kommt noch Hist. macro- et microcosmi metaph., physica et technica, Amst. 1648, u. ö.

19. Alle Dinge, lehrt er, waren ewig in Gott, nicht etwa blos idealiter, sondern als wesenhafte Realität, nur ununterschieden von einander. Das Nichts, woraus Gott die Welt geschaffen, ist nur seine eigene Wesenheit. In Gott ist nämlich ein Zweifaches zu unterscheiden, die Macht und die Weisheit. Die Macht ist die in sich contrahirte Gottheit, — die Finsterniß; die Weisheit dagegen ist die sich ausbreitende, aus sich hervorgehende Gottheit, — das Licht. In Gott selbst ist daher ein Gegensatz angelegt zwischen Finsterniß und Licht; die Finsterniß erscheint als das Nichtwollen, das Licht als das Wollen Gottes. Diese beiden Gegensätze sind nun auch die Principien der Weltschöpfung.

20. Aus dem finstern Urgrunde in Gott emanirt nämlich die an sich leblose Materie, während aus der Thätigkeit des göttlichen Urlichtes alles erschaffene Licht und alles Leben hervorquillt. Die erste und vornehmste Lichtbildung ist die Weltseele; durch sie verbreitet sich Licht und Leben überall hin. Demnach gibt es auch nur zwei Elementarkräfte in den Dingen: die Kälte und die Wärme; erstere entspricht der Finsterniß, letztere dem Lichte. Aus der wechselseitigen Entgegenwirkung beider resultirt die Verdichtung und Verdünnung, und auf diesen doppelten Proceß reducirt sich die Entstehung aller Dinge. Ebenso entsteht aus dem Streit zwischen Licht und Finsterniß die allgemeine Sympathie und Antipathie der natürlichen Dinge, sowie der Conflict des Lebens.

21. Die menschliche Seele stammt aus der Weltseele, aus welcher die besonderen Seelen wie Sonnenstrahlen ausfließen und sich vertheilen. Der Strahl des unerschaffenen Lichtes ist der höchste Theil der Seele, die Mens. Der Geist kann sich entweder dem höheren Lichte hingeben, oder sich demselben verschließen. Im ersteren Falle wird er lichthelle, gut und selig, und transformirt sich endlich ganz in die göttliche Natur; im letzteren dagegen bleibt er in der Finsterniß und ist durch eigene Schuld unselig [1]).

c) Franziscus Patritius und Giordano Bruno.

§. 15.

1. Einen anderen Weg zur Reform der Philosophie schlug Franziscus Patritius ein. Er wollte auf specifisch-neuplatonischer Grundlage eine Regeneration der Philosophie in's Werk setzen.

Geboren im Jahre 1529 zu Cliffa in Dalmatien, brachte er eine lange Zeit seines Lebens auf Reisen zu, bis er endlich 1576 Lehrer der platonischen Philosophie zu Ferrara wurde. Später berief ihn Clemens VIII. in gleicher Eigenschaft nach Rom, wo er 1597 starb. Seine Hauptschriften sind die »Discussiones peripateticae [2])«, in welchen er die aristotelische Philosophie bekämpft, und die »Philosophia nova [3])«, in welcher er sein eigenes System niedergelegt hat. Er hielt auf diese seine neue Philosophie so viel, daß er an Papst Gregor XIV. die Zumuthung stellte, sie obligatorisch für alle Schulen zu machen, weil dadurch die Protestanten leicht in den Schooß der Kirche zurückgeführt werden könnten. Er theilt sie in vier Theile: in die Pan-

1) Zu nennen wäre hier auch noch Marcus Marci von Kronland († 1676), der die neuplatonische Doctrin der Ideae operatrices erneuerte. Ueber ihn handelt Guhrauer im 21. Bde. der Fichte'schen Zeitschr. für Phil., Halle 1852, S. 241 ff.

2) Ed. Ven. 1571—1581, Bas. 1581.

3) Ed. Ferrar. 1591, Ven. 1593, Lond. 1611.

angia, Lehre vom Lichte, in die Panarchia, Lehre von den Principien der Dinge, in die Panpsychia, Lehre von der Seele, und in die Pancosmia, Lehre von der Welt.

2. Die Metaphysik des Patritius ist nur eine Reproduction der neuplatonischen Lehre. Da steht an der Spitze des Alls das prädicatlose Eine; dann folgt die Einheit, welche alle besonderen Einheiten in sich schließt; auf diese folgt die Wesenheit (οὐσία), dann das Leben, nach dem Leben die Vernunft, und endlich die Seele. Unter der Seele steht zunächst die Natur, dann die Qualität, dann die Form und endlich der Körper. Das erste Princip, das Ureine, schließt alle Dinge in sich, weil letztere ja nur unter dieser Bedingung aus ihm hervorgehen können; es ist also zugleich das Alleine (unomnia). Als solches ist es aber auch das Urgute und muß sich deshalb mittheilen, produciren. Die Production ist eine doppelte, eine innere und eine äußere. Die erstere ist die Production des göttlichen Nous; die letztere die Production der geschöpflichen Dinge. Unter diesen stehen auf oberster Linie die reinen Geister, auf unterster Stufe die Körper, zwischen denselben die Seelen, zuhöchst die allgemeine Weltseele. Von dieser geht alles Leben und alle Bewegung auf die Körperwelt aus, und zwar durch das Licht. Dies führt uns auf die Naturphilosophie.

3. Die allgemeine Unterlage für alles Körperliche ist der Raum. Dieser ist daher auch das Erstgeschaffene und muß als unendlich gefaßt werden. In den Körpern selbst aber muß ein materielles und formelles Element unterschieden werden. Ersteres ist eine durch die ganze Unendlichkeit des Raumes verbreitete Flüssigkeit (fluor), von den Alten gewöhnlich „Wasser" genannt. Letzteres dagegen ist das Licht, insofern es als Wärme gleichfalls durch den ganzen unendlichen Raum verbreitet ist. Die Flüssigkeit ist somit das Substrat der Körper; das Licht dagegen, insofern es die Wärme erzeugt, ist dasjenige, was Allem Leben, Gestalt und Bewegung gibt.

4. Das Universum besteht aus dem Empyreum, der feurigen Welt, welche den äußersten Umkreis bildet, dann aus der ätherischen Welt mit ihren Gestirnen, und endlich aus der Elementarwelt, welche die Mitte des Ganzen bildet. Die Erde bewegt sich um ihre eigene Axe. Das Empyreum dehnt sich in's Unendliche aus. Von ihm dringt Licht und Wärme in die niedere Region herab. Und da das Licht das belebende und gestaltende Princip ist, so trägt es auch die Samen aller Dinge in sich. Diese kommen vom Empyreum auf Sonne und Mond und von da auf die Erde herab. Das unmittelbar befruchtende Princip aller irdischen Dinge ist somit das von der Sonne ausgehende Licht.

5. Wieder einen anderen Anlauf zur Reform der Philosophie treffen wir bei Giordano Bruno. Er steht auf den Schultern des Nicolaus von Cusa, während er die Ars magna des Lullus als die wahre Methode der Philosophie anerkennt. Ausdrücklich bekennt sich Bruno als Schüler dieser beiden Meister, namentlich des Cusaners, dem er die größten Lobsprüche spendet. Und in der That kehren in seinem Systeme die Cusanischen Ideen überall wieder. Nun hat er das pantheistische Element, das im Cusanischen System verborgen liegt, offen hervorgekehrt, und so auf der gedachten Grundlage ein vollständig pantheistisches System aufgebaut.

6. Geboren 1550 zu Nola bei Neapel, beschäftigte sich Giordano Bruno in

seiner Jugend viel mit Poesie, schöpfte aber aus dieser keinen Nutzen für seine sittliche Bildung. Bereits sittlich corrumpirt, trat er in den Dominicanerorden, entfloh jedoch bald aus demselben und begab sich 1580 nach Genf und dann nach Paris. Hier begann er seine schriftstellerische Thätigkeit und ergoß sich dabei in den gemeinsten Spott über den Glauben und über die Gebräuche der Kirche, während er sich selbst von aller guten Sitte loslöste und dazu noch dem lächerlichsten Aberglauben huldigte. Nach manchen Kreuz- und Querzügen in England, Deutschland und der Schweiz kehrte er endlich nach Rom zurück, wurde vor die Inquisition gestellt, und da er nicht widerrief, von dieser dem weltlichen Gerichte übergeben, welches ihn nach den damals bestehenden Gesetzen als Häretiker zum Feuertode verurtheilte (1600).

7. Von den Schriften Bruno's sind die bedeutendsten: a) La cena de le ceneri, Vertheidigung des copernicanischen Weltsystems; b) Dialoghi de la causa, principio e uno: c) Del infinito Universo e dei mondi; d) Spaccio de le bestie trionfanti, Grundzüge einer neuen Sittenlehre; e) Explicatio triginta sigillorum; f) Degli eroici furori, Lieder zum Preise der Liebe, des Wahren, Guten und Schönen; g) De umbris idearum; h) De imaginum, signorum et idearum compositione ad omnia inventionum, dispositionum et memoriae genera; i) De monade, numero et figura; k) De triplici minimo et mensura; l) De immenso et innumerabilibus; m) De progressu et lampade combinatoria Lullii, u. s. w [1]).

8. In der Construction seines Systems geht Bruno aus von den vier Ursachen des Aristoteles. Jedes Wesen setzt, sofern es ist, das Seinkönnen, die passive Möglichkeit seiner selbst voraus. Das ist die Materie. Sie ist das an sich Formlose, in ihr kann daher keine Verschiedenheit obwalten, weil alle Verschiedenheit durch die Form bedingt ist; sie ist folglich die Eine und gleiche in allen Dingen, in den körperlichen, wie in den geistigen. Die Form dagegen ist der Actus substantialis, durch welchen die Materie zum wirklichen Sein erhoben wird. Wie aber alle besondere Materie in den individuellen Dingen auf Eine Urmaterie zurückgeführt werden muß, so findet das Gleiche statt in Bezug auf die Form. Die Materie empfängt ja die Formen nicht von Außen, sondern sie werden vielmehr aus dem Innern derselben herausgeboren. Verhält es sich aber also, dann muß nothwendig der Einen ersten Materie auch Eine erste Urform entsprechen, welche in der Materie und durch diese sich darlebt, indem sie als Actus substantialis die Materie von Innen heraus zu den verschiedenen Dingen gestaltet. Zu dieser Urform verhalten sich dann die besonderen Formen nur als besondere Offenbarungs- und Erscheinungsweisen.

9. Demgemäß ist die Eine Urform nicht blos Formal-, sondern

---

1) Die italienischen Schriften Bruno's hat Adolf Wagner, Leipz. 1829; die lateinischen theilweise (insbes. die logischen) A. F. Gfrörer, Stuttg. 1834 herausg. Ueber Bruno schrieben: Schelling, Bruno, oder über das natürl. u. göttl. Princip der Dinge, Berl. 1802: Falkson, G. Bruno, Hamburg 1846; Chr. Bartholmèss, Jordano Bruno, Par. 1846—1847; F. J. Clemens, Giordano Bruno und Nic. von Cusa, Bonn 1847; Brunhofer, Giordana Bruno's Weltanschauung und Verhängniß, Leipz., u. s. w. Vgl. auch Carrière, Die phil. Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. 1849, S. 365 ff. u. D. Berti, Vita di G. Bruno da Nola, Turin 1868.

auch wirkende Ursache aller Dinge. Denn sie ist es ja, welche von Innen heraus alle besonderen Formen in der Materie und an derselben auswirkt; sie gibt somit den Dingen nicht blos die Form, sondern sie bringt selbe auch hervor. Dies vermag sie jedoch wiederum nur unter der Bedingung, daß sie vernünftig ist. Denn diese formwirkende Thätigkeit ist ihrem Wesen nach künstlerische Thätigkeit und eine solche ist nur in einem vernünftigen Subjecte möglich. Folglich ist die Urform auch der allgemeine Verstand der Welt, welcher Alles, was der Idee nach in ihm liegt, von Innen heraus in und an der Materie zur Wirklichkeit bringt. Der Zweck dieser Wirksamkeit ist die Vollkommenheit des Universums, welche in der Verwirklichung aller im allgemeinen Verstande gelegenen Formen besteht.

10. Damit ist nun der Grundbegriff des ganzen Systems Bruno's gegeben. Es ist der Begriff der Weltseele. Die Urform verhält sich nämlich zum Ganzen der Welt aus dessen Seele. Denn das Subject des allgemeinen Verstandes, nach dessen Ideen die Welt gebildet ist, kann nur als Seele gedacht werden. Da muß nun aber die Frage entstehen, in welchem Verhältnisse denn diese Weltseele dem Sein nach zur Materie stehe. Diese Frage beantwortet Bruno dahin, daß zwischen beiden kein Substanzunterschied stattfinde. Denn die Materie ist der passive, die Form der active Grund der Möglichkeit; beide aber impliciren sich gegenseitig, insofern ein Wirkenkönnen ohne Werdenkönnen und ein Werdenkönnen ohne Wirkenkönnen nicht denkbar ist. Daraus folgt nothwendig, daß beide, die active und die passive Potenz, zuletzt dem Sein nach in Eins zusammenfallen. Die Weltseele ist somit zugleich das thätige und das leidende Princip, der Grund, welcher Alles wirkt, und der Grund, welcher Alles wird. Die Entwickelung des Universums ist nur die Entfaltung der Weltseele selbst nach dem bildsamen Substrat, welches die eine Seite ihres Wesens bildet.

11. Demnach ist das Universum im wahren Sinne eine substantielle Einheit. Es gibt keine Vielheit von verschiedenen Substanzen; alle Dinge sind im Grunde nur Eine Substanz, welche in einer Vielheit von verschiedenen Formen hervortritt, woraus der Schein einer Vielheit und substantiellen Verschiedenheit der Dinge entsteht. Alles Entstehen und Vergehen ist nur eine Veränderung der Erscheinungsweise, eine Alteration, unter welcher die Substanz stets dieselbe bleibt. Nur die äußeren Formen entstehen und vergehen; die Substanz selbst steht außer und über dem Processe. In ihrem Ansichsein bleibt die Weltseele stets erhaben über den besonderen Erscheinungen, in welchen sie sich offenbart. — Ebenso sind das ganze Universum und alle Theile desselben belebt. Das Eine Leben der Weltseele durchströmt Alles. Nichts ist schlechthin leblos.

12. Wie verhält es sich nun aber mit dem Gottesbegriff? — Bruno lehrt, daß es für die Philosophie keinen von der Welt dem Sein nach verschiedenen, transcendenten Gott gebe. Die Theologen mögen auf dem Standpunkte des Glaubens von einem solchen sprechen; die Vernunft weiß von demselben nichts, für sie existirt er nicht. Für die Philosophie fällt der Be-

griff Gottes mit dem Begriff der Weltseele zusammen, insoferne sie in ihrem Ansichsein gefaßt wird. Die Transcendenz Gottes über der Welt ist somit nur eine relative; der Substanz nach sind Gott und Welt Eins. Gott ist der Grund, welcher Alles wirkt, und der Grund, welcher Alles wird. So ist das Resultat, auf welches das ganze Bruno'sche System hinausläuft, der Pantheismus.

13. Für die weitere Ausführung dieses pantheistischen Gedankens dienen nun dem Bruno die cusanischen Formeln. Gott als die Weltseele ist an sich die Einheit aller Gegensätze, die Complication aller Dinge. Form und Materie, Möglichkeit und Wirklichkeit sind in ihm absolut Eins. Die Welt dagegen ist die Explication dessen, was in der göttlichen Einheit complicirt ist. Was Gott ist, das ist auch die Welt; nur die Seinsweise ist verschieden. Gott ist Alles complicite; die Welt ist Alles explicite. Gott ist Alles zumal; die Welt ist Alles im Nacheinander, insoferne sie im Laufe der Zeiten Alles wird, was möglich ist. Es ist daher auch keine andere Welt möglich, als die thatsächlich bestehende.

14. Die Hervorbringung der Welt ist von Seite Gottes nicht als ein einfach freier Act zu denken. Ein freier Willensentschluß würde in Gott eine Veränderung eintragen. Freiheit und Nothwendigkeit sind in Gott Eins; und darum ist die Hervorbringung der Welt ein Act, der zugleich frei und nothwendig ist. Eben deshalb steht aber auch der ganze Weltlauf im Allgemeinen und Besonderen unter der Herrschaft der Nothwendigkeit. — Das Universum ist ferner unendlich, und zwar in dem Sinne, daß es keine Grenzen, keinen Rand hat, wodurch seine Ausdehnung umschrieben wäre, daß es ferner in dieser seiner unbegrenzten Ausdehnung unendlich viele Weltsysteme, unzählige Gestirne oder Weltkörper umfaßt, und daß endlich die Dauer seiner Umläufe und Entwickelungen keinen Anfang und kein Ende kennt. — Endlich ist das Universum unbeweglich; nur die im Universum sich befindenden Weltkörper sind beweglich.

15. Das allgemeine Lebenselement des Universums ist der Aether. Er ist ein unendlicher Ocean, in welchem Alles, was Leben hat, sich regt und bewegt. Die letzten Elemente aller Körper sind Atome (Monaden), und aller Wechsel und alle Veränderung der körperlichen Dinge besteht darin, daß sie von ihren Atomen abgeben und deren andere empfangen. So nehmen sie im Verhältnisse zu einander zu und ab. Es gibt keinen Kreislauf der Natur; vielmehr wird durch das Werden der Dinge immer Neues erzeigt, damit alles Mögliche werde.

16. Die menschliche Seele ist nicht unsterblich im Sinne einer außerkörperlichen individuellen Fortdauer; sie ist aber unsterblich in dem Sinne, daß sie in einer anderen Gestalt, in einem anderen Leibe wieder in's Dasein tritt. Das Ziel des Geistes ist das höchste Wesen für den Verstand und das höchste Gut für den Willen. Dahin soll also der Mensch streben, daß er die höchste Einheit, in welcher Alles ruht, erkenne und liebe. Diese Liebe soll zur heroischen Liebe sich steigern. Die heroische Liebe ist die höchste Tugend. Unter ihrem Einflusse fühlen wir weder Schmerzen, noch überhaupt Affecte mehr, obwohl wir in der Bewegung der Arbeit verharren. Wir sterben dem gewöhnlichen Leben ab, und leben das Leben der Götter.

3. In der Staatslehre.

Nic. Machiavelli. Thomas Moore, Jean Bodin, u. A.

§. 16.

1. Auch in der Staatslehre suchte man in der gegenwärtigen Periode neue Bahnen zu brechen. Auf diesem Gebiete treffen wir zunächst Nicolo Machiavelli (1469—1527). Er hat zwar keine neue Rechts- und Staatstheorie aufgestellt; seine literarische Wirksamkeit war nur destructiv. Dennoch aber muß er hier genannt werden, weil sein Buch Il principe als eine traurige Signatur des sittlichen Zustandes seiner Zeit sich darstellt. Wiewohl er in seinen anderen Schriften, wie in seinen Abhandlungen über Livius, für republikanische Freiheit schwärmt, so ist doch sein berüchtigtes Buch Il principe [1]) eine förmliche Anweisung dazu, wie der Despotismus durch List und Gewalt zu begründen und zu erhalten sei. Er befolgt in diesem Buche durchgehends den Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige und billigt und empfiehlt auch die unsittlichsten Mittel, wenn sie zur Geltendmachung und Durchführung des fürstlichen Despotismus dienen können. Das Buch gehört zu den unsittlichsten Erzeugnissen, die je in der Geschichte der Literatur aufgetreten sind [2]).

2. Mit dem Wiederaufleben der platonischen Philosophie traten auch die platonischen Ideen über den Staat in das Zeitbewußtsein herein, und es fehlte nicht an solchen, welche die Staatslehre nach der Schablone des platonischen Staates zu reformiren suchten. Dieses Streben suchten sie dadurch zu realisiren, daß sie, gleichwie Plato, einen Idealstaat construirten, welchen sie dann als Musterbild hinstellten, nach welchem im allmählichen Fortgange die staatlichen Verhältnisse umgestaltet werden sollten. Diesen Idealstaat stellte man als einen wirklich existirenden Staat dar, der aber nicht in einem der bekannten Länder existiren, sondern vielmehr an einem von den bekannten Ländern entlegenen Orte vorgefunden sein sollte. Moore fingirte dafür eine unbekannte amerikanische Insel, welche er Utopia nannte, und daher bekamen die Männer, welche sich mit der Construction solcher Idealstaaten beschäftigten, den Namen „Utopisten".

3. Der hervorragendste unter diesen Utopisten ist der soeben schon genannte Thomas Moore (1480—1535), Lordkanzler unter Heinrich VIII. von England, welcher bekanntlich wegen Verweigerung des Supremateides von

---

1) Zuerst veröffentlicht zu Rom 1531—1532. In's Deutsche übers. von Ziegler, Karlsruhe 1832—1841.

2) Die Kirche befeindet Machiavelli als das Hinderniß der Einheit und Freiheit seines Vaterlandes (das moderne „Nationalitätsprincip!"); er zieht der christlichen Religion, die den Blick von den politischen Interessen ablenke und zur Passivität verleite, die altrömische vor, welche die Mannhaftigkeit und politische Activität begünstige.

letzterem zum Tode verurtheilt wurde[1]). Sein Buch »De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia« (ed. Lov. 1516, u. ö., deutsch von Oettinger, Leipzig 1846) ist eine Art philosophischer Roman, dessen Acteur ein Philosoph Namens Raphael ist. Er hatte sich dem Americus Vespucius auf seiner Entdeckungsreise angeschlossen, war dann längere Zeit in den unentdeckten Ländern geblieben, war während dieser Zeit zufällig auf die Insel Utopia gekommen und hatte das daselbst bestehende Staatswesen genau kennen gelernt. Dieses nun wird von ihm in dem gedachten Romane geschildert.

4. Das ganze Gemeinwesen in Utopien ist zwar auf den Ackerbau gegründet; aber es gibt kein Privateigenthum. Alle Früchte, welche aus Ackerbau und Viehzucht auf dem Lande gewonnen werden, werden in die Stadt gebracht und dort als gemeinsames Eigenthum deponirt. Daraus wird dann der Unterhalt Aller bestritten. Die Mahlzeiten sind gemeinschaftlich. Kauf und Verkauf treiben die Utopier unter einander selbst nicht. Das Geld ist unter ihnen außer Gebrauch. Nur im Verkehr mit anderen Völkern lassen sie Handel und Wandel zu. Den Krieg verabscheuen sie zwar; aber da er doch in vielen Fällen nothwendig ist, z. B. wenn es sich um den Schutz ihrer eigenen Grenzen handelt, so üben sich alle, Männer und Weiber, fortwährend in den Künsten des Krieges. Zum Militärhandwerk ist Jeder verpflichtet. Die Institution der Ehe besteht auch bei den Utopiern.

5. Die Staatsform Utopiens ist republikanisch. Je dreißig Familien wählen jährlich einen Phylarchen; je zehn Phylarchen einen Protophylarchen; und alle Phylarchen mit einander wählen den Princeps, der sein Amt auf Lebenszeit hat. Die Protophylarchen bilden mit letzterem und einigen Phylarchen den Senat. Gesetze haben die Utopier wenige. Gerade dieses mißbilligen sie bei anderen Völkern, daß selbe eine Unmasse von Gesetzen haben, und halten es für ungerecht, daß die Einzelnen durch diese Gesetze, die sie unmöglich alle kennen können, obligirt seien. Verbrechen strafen sie gewöhnlich damit, daß der Verbrecher zum Sklaven gemacht wird. Die Sklaverei ist also auch bei ihnen eingeführt; doch sind der Sklaven nur wenige. Kranke werden in öffentlichen Hospitälern verpflegt; unheilbar Kranken wird der Rath gegeben, sich selbst das Leben zu nehmen. Mit den Wissenschaften beschäftigen sich die Utopier fleißig. Alle Kinder genießen Unterricht durch Angestellte des Staates. Der Unterricht ist obligatorisch.

6. Was die Religion betrifft, so herrscht bei den Utopiern vollständige Religionsfreiheit. Die verschiedensten Religionen bestehen bei ihnen neben einander. Es ist dem Einzelnen auch gestattet, sich zu gar keiner Religion zu bekennen: nur das ist verboten, daß Jemand die Unsterblichkeit der Seele und die göttliche Vorsehung läugne. Priester gibt es wenige; aber diese genießen das größte Ansehen und dürfen von Niemanden zur Verantwortung gezogen werden. Die religiösen Gebete in den Tempeln sind so allgemein gehalten, daß Jeder sie beten kann, möge er was immer für eine religiöse Ansicht haben. Auch wird das göttliche Wesen daselbst mit keinem besonderen Namen benannt, sondern nur der Ausdruck Mythras gebraucht, in Bezug auf welchen Alle übereinkommen.

7. Ein weiterer hervorragender Utopist ist der schon oben behandelte Dominicaner Thomas Campanella. In seinem „Sonnenstaate" (civitas solis) hat er gleichfalls nach Weise des Thomas Moore das Bild eines Idealstaates entworfen.

---

1) Ueber ihn schrieben: Rudhardt, Nürnb. 1829, 2. Aufl. 1855, und Makintosh, Life of Sir Th. M., Lond. 1830, ed. 2. 1844.

Er geht aber noch weiter als Moore. In seinem Sonnenstaate herrscht nicht blos Gütergemeinschaft, sondern auch Gemeinschaft der Weiber. Wenn Plato will, daß in seinem Staate die Philosophen herrschen sollen, so setzt Campanella an die Stelle derselben die Priester; sein Sonnenstaat hat demnach eine hierarchische Verfassung.

8. Ferner ist zu erwähnen das Werk De republica libri sex non von Jean Bodin aus Angers (1530—1596).

Dieses zu seiner Zeit sehr berühmt gewordene Buch zeichnet sich durch gemäßigte und wohlwollende Gesinnung, verständiges sittliches Urtheil und durch große Kenntniß der alten Staatseinrichtungen der classischen Welt vortheilhaft aus. Doch aber fehlt darin die rechte Harmonie und Durchbildung; das Alterthum und die Neuzeit liegen ziemlich unverbunden neben einander, und die schwerfällige Gelehrsamkeit wendet sich bald zu dem Einen, bald zu dem Anderen, ohne eine Vermittlung zu gewinnen. Die Religion wird für das Fundament der Staaten erklärt; allein auf die übrige Darstellung bleibt dies ohne Einfluß. Für die beste Staatsform hält Bodin die durch aristokratische und demokratische Elemente gemäßigte erbliche Monarchie. Gegen die Befugniß des Volkes, den rechtmäßigen König, auch wenn er noch so sehr Tyrann wird, abzusetzen oder zu tödten, erklärt er sich unbedingt, weil der Fürst immer das Höchste ist und bleibt[1]). In des Bodin Fußstapfen tritt Gregor von Toulouse (1570—1617) in seinem Werke: De republica libri 26.

9. Endlich ist noch zu nennen Giovanni Botero (1540—1617), ein Geistlicher, dessen berühmtes Buch: Della ragion di stato ll. 10, mit Geist, historischer Erudition und Weltkenntniß von der Kunst, die Regierung gut, wohlthätig und dauerhaft einzurichten, und von den geistigen und materiellen Mitteln, sie zu behaupten, handelt. Der christliche Geist des Buches zeigt sich in dem sittlichen Ernste, der dasselbe durchweht, in der hohen Bedeutung, welche der Religion für das Staatsleben beigelegt wird, und in dem in der Dedikation ausdrücklich hervorgehobenen Gegensatze gegen den verwerflichen Machiavellismus[2]).

VII. Philosophische Versuche unter der Herrschaft der lutherischen Dogmatik.

Philipp Melanchthon und Nicolaus Taurellus.

§. 17.

1. Es ist bekannt, daß die „Reformatoren" der Philosophie nicht blos nicht geneigt waren, sondern auf dieselbe geradezu das Anathem setzten. Wie die Cabbalisten der gegenwärtigen Periode die Vernunft blos als eine Kraft des sinnlichen Theiles des Menschen betrachteten, und daher jede Einmischung des discursiven Denkens in das Gebiet der höheren, idealen Wahrheit verwarfen, so lehrte, wie wir bereits gesehen, auch Luther, daß die Vernunft im principiellen Widerspruche mit dem Glauben stehe, und daß selbe deshalb nicht blos nicht in das Gebiet des Glaubens sich einmischen dürfe, sondern daß sie als Feind des Glaubens geradezu bekämpft und unterdrückt werden

1) Ueber Bodin handeln H. Baudrillart, J. B. et son temps etc., Par. 1853, und N. Planchenault, études sur J. Bodin, Angers 1858.

2) Vgl. Walter, Naturrecht u. Politik. S. 539. 548.

müsse. Das Verdict, das hiemit über die Vernunft gefällt wurde, mußte daher naturgemäß auch auf die Philosophie als das Erzeugniß der Vernunft übergehen. Daher das Anathem, das Luther über die Philosophie ausspricht, und die krassen Invectiven, in welchen er sich gegen dieselbe ergeht.

2. Dennoch aber mußte sich auch im Schoße der neuen Gemeinschaft das Bedürfniß einer Philosophie wieder Bahn brechen. Eine philosophische Bildung des Geistes mußte man zuletzt doch wieder als nothwendig anerkennen, schon im Interesse der Vertheidigung der neuen Lehre. So kam es, daß ungeachtet all der über sie verhängten Anatheme die Philosophie unter der Hand doch wieder Eingang fand. Und es ist merkwürdig, daß gerade die so oft verurtheilte und anathematisirte aristotelische Philosophie es war, an welche man im Schoße der neuen Gemeinschaft doch wieder anknüpfte. Auf den protestantischen Hochschulen wurde die aristotelische Philosophie allgemein beibehalten. Man suchte sie nach den Bedürfnissen der neuen Lehre zu modificiren; aber ihrem wesentlichen Inhalte nach blieb sie unangetastet. (Vgl. hierüber J. H. ab Elswich, de varia Aristolis in Protestantium scholis fortuna schediasma, Viteb. 1720).

3. Schon Melanchthon ist in dieser Richtung thätig. Melanchthon (1497—1560), ursprünglich Philologe und Humanist, später an Luther sich anschließend, schrieb im Interesse der neuen Gemeinschaft mehrere Lehrbücher über alle Theile der Philosophie, über Dialectik, Physik, Seelenlehre und Moral. (Dialectica, Initia doctrinae physicae, de anima, ethicae doctrinae elementa.) Er lehnt sich darin durchgehends an die aristotelische Philosophie an, jedoch so, daß er mit den Elementen derselben auch Elemente aus anderweitigen philosophischen Systemen, namentlich aus dem platonischen, verbindet, um so eine philosophische Lehre zu construiren, welche den dogmatischen Voraussetzungen, denen er sich angeschlossen, angemessen war. Seine Richtung ist eine eclectische[1]).

4. Melanchthon huldigt, wie die meisten damaligen Philologen, dem Nominalismus. Dagegen nimmt er, um die intellectuelle Erkenntniß zu erklären, eingeborene Ideen und Grundsätze an. Die höchsten Principien der Wissenschaften und der Moral sind uns eingeboren. Zu diesen eingeborenen Erkenntnissen gehört auch der Gottesbegriff. Der aristotelische Satz: Nihil in intellectu, quod prius non fuerit in sensu ist also nicht im strengen Sinne zu nehmen; denn die allgemeinsten und höchsten Begriffe gewinnen wir nicht aus der sinnlichen Erfahrung; letztere dient nur

1) Melanchthon's Werke sind von seinem Schwiegersohne Peucer, Wittenb. 1562 bis 1564, und neuestens von Bretschneider und Bindseil, Halle und Braunschweig 1834 ff. edirt worden. Bd. 13 enthält die philosophischen Schriften, mit Ausnahme der ethischen, die im 16. Bde. stehen. Ueber M. handeln: F. Galle, Charakteristik M.'s als Theologen, Halle 1840; K. Matthes, Ph. M., sein Leben und Wirken, Altenb. 1841; Lebderhose, M. nach seinem äußeren und inneren Leben, Heidelb. 1847; Planck, M. Praeceptor Germaniae, Nördl. 1860, sämmtlich natürlich vom protestantischen Standpunkte aus. Vgl. auch A. Richter, M.'s. Verdienste um den phil. Unterricht, Leipz. 1870.

dazu, den Geist anzuregen, um die ihm eigenthümliche Denkthätigkeit zu vollziehen, und so zur Erkenntniß der Wahrheit aus sich allein fortzuschreiten.

5. Die Frage, ob man außer der geistigen Seele im Menschen noch eine von ihr verschiedene sensitive Seele anzunehmen habe, oder nicht, ist nach Melanchthon eine offene. Dieselbe mit Ja zu beantworten, ist nicht geradezu unstatthaft; aber die entgegengesetzte Meinung hat die allgemeine Anerkennung für sich. Der Wille hat allerdings in Bezug auf das, was zum Heile gehört, durch die Sünde die Freiheit verloren; aber in Rücksicht auf das äußere Handeln und in Rücksicht auf das äußere moralische Verhalten ist er frei geblieben. Darauf hat sich denn auch die philosophische Ethik zu beschränken.

6. Einen anderen Weg zur Rehabilitirung der Philosophie gegenüber der lutherischen Dogmatik schlägt Nicolaus Taurellus, Lehrer der Philosophie und Medicin zu Basel, und später zu Altorf (1547—1606) ein. Er wendet sich von der aristotelischen Philosophie ab und bekämpft dieselbe. Diese seine antiaristotelische Richtung findet besonders Ausdruck in seiner Streitschrift »Alpes caesae« (ed. Francof. 1597), welche gegen den italienischen Neuaristoteliker Andreas Cäsalpinus gerichtet ist. Der aristotelischen gegenüber sucht er dann eine neue Philosophie auf neuen Grundlagen zu schaffen. Was er in dieser Richtung geleistet, ist vorzugsweise niedergelegt in seinem Buche Philosophiae triumphus (ed. Basil. 1573), das im ersten Theile de viribus humanae mentis, im zweiten de primis rerum principiis, und im dritten de deo et ejus operibus handelt. Außer diesem Buche sind dann noch zu nennen die Schriften de mundo und de rerum aeternitate (Amb. 1603)[1]).

7. Indem er aber eine neue Philosophie zu begründen suchte, mußte er nothwendig in Conflict kommen mit der lutherischen Theologie. Diesen Conflict nun sucht er nicht etwa blos dadurch zu beseitigen, daß er seine Lehrmeinungen der lutherischen Theologie accommodirt, sondern auch dadurch, daß er jene lutherisch-dogmatischen Lehrsätze, welche alle Philosophie als unmöglich und absurd erscheinen lassen, zu mildern und in ihrer Tragweite zu beschränken sucht. Schüchtern tritt er hiebei auf, man sieht es ihm bei jedem Schritte an, daß er sich fürchtet vor den Eiferern seiner Partei; aber doch glaubt er in dieser Richtung beharren zu müssen, um für die Philosophie wenigstens einigen Raum zu gewinnen. So spricht er sich gegen die streng-lutherische Ansicht von dem Wesen der Erbsünde aus. Er läugnet, daß der Mensch durch die Erbsünde vollständig verböst worden sei, und behauptet, die Erbsünde bestehe in gar nichts anderem, als darin, daß der Mensch in Folge der Sünde unter die Herrschaft der Natur, d. i. der Sinnlichkeit gekommen sei. Ebenso spricht er sich gegen die Annahme aus, daß der Mensch durch die Sünde die Freiheit verloren habe, daß der Glaube ausschließlich Gottes Werk in uns sei, und wir uns der göttlichen Einwirkung gegenüber rein passiv verhalten u. s. w.

---

1) Dazu kommt endlich noch eine polemische Synopsis Arist. metaphys. Hanoviae 1596, und eine Uranologia, Amb. 1603. Ueber T. schrieb F. X. Schmid aus Schwarzenberg, Nic. Taurellus, der erste deutsche Philosoph, Erlang. 1860. Ausg. 2. 1864.

Es ist nicht zu wundern, wenn Taurellus wegen dieser seiner freien Denkweise bei dem damaligen Terrorismus der lutherischen Theologen manche Verfolgungen zu erdulden hatte.

8. Philosophie und Theologie unterscheiden sich nach Taurellus durch die Verschiedenheit ihrer Objecte. Die Theologie befaßt sich mit dem verborgenen Willen Gottes, insofern dieser uns durch Christus offenbar geworden; die Philosophie dagegen soll uns zur Erkenntniß Gottes, seiner Eigenschaften und seiner Werke führen. Theologisch wahr ist, was der geoffenbarte göttliche Wille in sich schließt; philosophisch wahr dagegen, was auf Gott, seine Eigenschaften und Werke Bezug hat. Letzteres müssen wir aber zuerst erkennen, wenn wir an ersteres glauben sollen. Denn Niemand kann glauben, der Gott nicht kennt und nicht weiß, daß er nicht täuschen könne. Die Philosophie ist somit die Voraussetzung der Theologie. Der Stand des ersten Menschen vor der Sünde war ein Status mere philosophicus; denn für ihn gab es noch keinen geoffenbarten Willen Gottes, da dieser nur den Rathschluß Gottes, die Menschen zu erlösen, zum Inhalt hat. Erst nach der Sünde ist der Stand des Menschen ein Status theologicus geworden.

9. Die Philosophie ist demnach zu definiren als jene Kenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge, die wir vermöge der uns eingeborenen Denkkraft durch sichere Vernunftschlüsse gewinnen. Ihr subjectives Princip ist also die der menschlichen Seele wesentliche Denkkraft. Handelt es sich aber um die Art und Weise, wie wir durch diese Denkkraft zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, so ist die Seele nicht zu denken als eine tabula rasa, in welche erst durch die Erfahrung die Erkenntnisse gelangen; die intellectuellen Begriffe kommen nicht von Außen in den Geist; sie sind vielmehr etwas von der Denkthätigkeit selbst Gesetztes und Hervorgebrachtes. Die sinnlichen Dinge sind nur die Zeichen, wodurch der Geist dahin geleitet wird, das Sein der Dinge zu erkennen; sie erinnern gewissermaßen den Geist an dasjenige, was er denkend sich eigen machen soll. In diesem Sinne gilt das Wort des Plato: Discere est reminisci.

10. Gegen die von den Aristotelikern behauptete Ewigkeit der Welt streitet Taurellus. Er sucht zunächst zu beweisen, das das Universum hervorgebracht sein müsse von einer Causa prima. Alle Dinge subsumiren sich unter bestimmte Arten; die Arten aber sind nur wirklich in den Individuen, und die Reihe der Individuen kann nicht in's Unendliche zurückgehen. Es müssen also die Individuen einmal von der ersten Ursache hervorgebracht worden sein. Verhält es sich aber also, dann muß das Universum einen Anfang genommen haben, denn:

a) Das Universum ist eine Wirkung der ersten Ursache, welche dieser nicht als Accidenz inhärirt, sondern von derselben getrennt ist. Als solche wird sie von ihrer Ursache nach Außen gesetzt, und wenn dieses, dann kann sie erst mit dieser ihrer Setzung beginnen; sie kann also nicht anfangslos sein.

b) Eine Ursache ferner, welche eine von ihr getrennte Wirkung hervorbringt, bringt letztere nicht unmittelbar hervor, sondern mittelst der Potenz, die ihr innewohnt, sie hervorzubringen. Daher ist die Wirkung stets eine contingente. Verhält es sich aber also, dann ist dem Dasein jeder Wirkung vorausgesetzt, daß sie werden kann durch die Potenz der Ursache. Das gilt mithin auch vom Universum. Geht aber dem Universum das Werdenkönnen voraus, dann kann es nicht ewig sein; denn ist es ewig, dann kann von ihm nie das Werdenkönnen prädicidirt werden, weil es eben immer wirklich ist.

c) Der Einwurf, daß der Begriff der Ursache correlativ sei zum Begriffe der Wirkung, und daß somit Gott als Ursache der Welt nie ohne diese seine Wirkung ge-

dacht werden könne, gilt nicht. Denn der Begriff „Ursache" kann und darf von Gott nicht quoad substantiam prädicirt werden. Es ist ja, wenn wir Etwas als Ursache bezeichnen, dies nur eine accidentielle Bezeichnung, und setzt die Substanz dessen, was als Ursache bezeichnet wird, als in sich abgeschlossen und vollendet voraus. Widrigenfalls würde ja die Ursache nicht für sich selbst, sondern nur für die Wirkung und in Bezug auf die Wirkung existiren: was absurd ist, da jede causale Thätigkeit ein in sich bestehendes und in sich vollendetes Subject voraussetzt.

11. Der Mensch mußte ursprünglich von Gott gerecht geschaffen werden, und zwar zu dem Zwecke, um Gott, seinen Schöpfer, zu erkennen, zu loben und zu verherrlichen. Aber wenn wir unseren gegenwärtigen Zustand betrachten, so kann es uns nicht entgehen, daß wir weder gerecht sind, noch daß wir Gott so, wie wir sollen, erkennen und lobpreisen. Da wir nun die Schuld hievon nicht Gott zuschreiben können, so müssen wir schließen auf eine Erbschuld, die auf den Menschen lastet. So führt uns die Philosophie zur Erkenntniß der Erbsünde. Dadurch erinnert sie uns aber auch zugleich, daß wir aus dem Elende, in welchem wir uns befinden, uns nicht selbst befreien können. So führt uns die Philosophie zur Verzweiflung. Das ist das letzte Ziel und das letzte Ende derselben, und zugleich der Anfang der Theologie, indem auf der Grundlage dieser Verzweiflung der rechtfertigende Glaube an Christum sich aufbaut.

VIII. Mystiker.

1. Valentin Weigel.

§. 18.

1. Indem Luther die unfehlbare kirchliche Lehrauctorität läugnete, und zum Zwecke der rechten Erklärung der heiligen Schrift auf den im Menschen wohnenden Geist Gottes sich berief, lagen in dieser seiner Lehre die Keime sowohl des Rationalismus, als auch des Mysticismus. Das letztere Moment nun brach zuerst hervor und suchte sich frei zu entfalten. Die „Schwarmgeister" machten bekanntlich schon Luthern viel zu schaffen. Der finstere Mysticismus der Wiedertäufer, und die Gräuel, in welche er hervorbrach, sind bekannt. Doch blieb es nicht bei diesen mystisch-sectirerischen Bestrebungen. Der Mysticismus, welcher in dem lutherischen Systeme angelegt war, suchte sich bald auch theoretisch zur Geltung zu bringen.

2. Es begegnen uns nämlich Männer, welche auf dem Boden der lutherischen Lehre mystische Theorien aufbauten, zu welchen sie die Ideen der deutschen Mystiker, sowie die cabbalistischen Lehren, welche in der Strömung der Zeit lagen, in ähnlicher Weise verwertheten, wie sie Luther für sein System verwerthet hatte. Sie setzten sich damit allerdings in mancher Beziehung in Widerspruch mit den Lehrsätzen der lutherischen Dogmatik, aber nur insoweit, als diese die Tendenz in sich trug, ihre eigenen Folgesätze zu verläugnen, um nicht den mystischen Ausschreitungen Thür und Thor zu öffnen. Die Mystiker kehrten sich nicht an diese vorsichtigen Reservationen, sondern suchten die Grundgedanken des Luther'schen Systems von solchen Eindämmungen zu befreien, um

selbe ungehindert in Fluß zu bringen. Daher ihr beständiger Kampf gegen die sog. „Buchstabentheologen".

3. Schon Osiander, Schwenkfeldt und Sebastian Frank treffen wir auf dieser Bahn; die Hauptvertreter dieser Mystik aber sind Valentin Weigel und Jakob Böhme. Wenden wir uns zunächst dem ersteren zu!

Geboren im Jahre 1533 in der Mark Meißen, machte Weigel seine Studien in Leipzig, ging dann nach Wittenberg, und ward zuletzt Pfarrer zu Tschoppau in Sachsen († 1588). Von seinen Schriften sind vorzugsweise zu nennen: Das »Studium universale«, das »Γνωθι σεαυτον«, der „kurze Bericht vom Wege und Weise, alle Dinge zu erkennen", der „güldene Griff", das „christliche Gespräch vom wahren Christenthumb", die Abhandlung „vom Orte der Welt" u. s. w.[1]).

4. Weigel unterscheidet zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntniß. Was zuerst die natürliche Erkenntniß betrifft, so ist es hier nicht das Object, der „Gegenwurf", welcher die Erkenntniß in uns hervorbringt, sondern das erkennende Subject erzeugt selbst aus sich heraus die Erkenntniß. Das Object ist hiebei nur insoweit betheiligt, als es das Subject zur Erkenntnißthätigkeit weckt, sollicitirt. Würde es selbst in uns die Erkenntniß erzeugen, dann müßten alle stets über Ein Object in gleicher Weise urtheilen, was aber keineswegs stattfindet. Wir beurtheilen daher den Gegenstand nicht wie er ist, sondern wie wir ihn beurtheilen, so ist er uns. Wir gewinnen die Erkenntniß nicht aus dem Objecte, sondern wir tragen vielmehr die von uns erzeugte Erkenntniß auf das Object über und beurtheilen es darnach. Das erkennende Subject verhält sich somit in keiner Weise leidend vom Objecte, sondern nur thätig. Nicht unser Auge richtet sich nach dem Gegenstande; vielmehr muß umgekehrt der letztere nach dem ersteren sich richten. Nicht aus Büchern schöpfen wir die Erkenntniß; diese sind nur geschrieben, um die Einfältigen zur Erkenntniß zu wecken und zu erwuntern.

5. Handelt es sich dagegen um die übernatürliche Erkenntniß, so findet hier gerade das umgekehrte Verhältniß statt. Hier ist es nicht das Auge, d. i. der Verstand, das „Fünklein" der Seele, aus welchem die Erkenntniß fließt, sondern es fließt vielmehr umgekehrt die Erkenntniß vom Object in's Auge. Das erkennende Subject verhält sich hier rein leidend dem Objecte gegenüber, und nur unter der Bedingung, daß es sich rein leidend verhält, kann die übernatürliche Erkenntniß sich in ihm gestalten. Dennoch kommt aber auch hier die Erkenntniß nicht von Außen in uns hinein; denn Gottes Geist und Wort ist in uns. Gott wohnt in uns, in dem inwendigen Grund unserer Seele, in seiner „Bildniß"; er ist selber das Auge und das Licht in des Menschen Herzen. In solcher Weise fließt also auch diese übernatürliche Erkenntniß aus unserem Innern, aus dem uns immanenten göttlichen Geiste heraus, wiewohl in anderer Weise, als solches bei der natürlichen Erkenntniß stattfindet.

6. Aber wenn wir uns in der übernatürlichen Erkenntniß rein leidend verhalten, wenn Gott selbst in uns wie das Object, so auch das Auge ist, mit welchem jenes gesehen wird: dann folgt daraus, daß eigentlich nicht wir es sind, welche Gott erkennen, sondern daß vielmehr Gott es ist, der sich in uns und durch uns erkennt. Und das ist denn auch Weigel's Lehre. „Gott sieht und erkennt sich selber, sagt er, in seiner Bildniß, in, mit und durch den Menschen, als durch sein gehorsames Kind und Werkzeug; er ist selber das Auge, das Licht und die Erkenntniß des Men-

1) Ueber Weigel schrieb Jul. Otto Oppel, Leipz. 1864.

schen; unser Auge ist Gottes Auge; es sieht, was Gott will, und nicht, was wir wollen." Daher kann denn auch die übernatürliche Erkenntniß nicht aus der Bibel geschöpft werden; diese ist nur dazu da, um den göttlichen Geist in uns zu erwecken und so die wahre Erkenntniß im Geiste in uns zu beleben. — Gewiß das Uebermaß mystischer Selbstvergötterung.

2. Jakob Böhme.

§. 19.

1. An Valentin Weigel schließt sich Jakob Böhme an. Geboren bei Görlitz im Jahre 1575 als der Sohn eines armen Landmannes, erlernte er das Schuhmacherhandwerk, erwarb sich, nachdem er seine Wanderschaft vollendet, zu Görlitz das Meisterrecht und arbeitete in seinem Geschäfte. Schon in seiner Jugend zeigte er Anlage zu visionären Zuständen, und in seinem Mannesalter entwickelte sich diese Anlage vollständig. In diesem visionären Zustande, in welchen er zum ersten Male durch das Anschauen eines blankgebohnten Zinngeschirres gerieth, entstand in ihm, wie er selbst sagt, „eine solch wunderbare innere Klarheit, daß es ihm war, als vermöchte er nun ungehemmt in die tiefsten und letzten Principien aller Dinge durchzuschauen." Indem er aber seine Visionen in der Schrift »Aurora« oder „Morgenröthe im Aufgang" in die Oeffentlichkeit brachte, kam er in Conflict mit dem protestantischen Oberpfarrer von Görlitz, Primarius Richter, und durch dessen Angriffe und Verfolgungen hatte er während seines ganzen folgenden Lebens viel zu leiden. Später gab er sein Handwerk auf, und lebte von den Unterstützungen seiner Freunde († 1624).

2. Seine wichtigsten Schriften sind a) die schon oben erwähnte »Aurora« oder „Morgenröthe im Aufgang"; b) »De tribus principiis« — „von den drei Principien göttlichen Wesens"; c) Vierzig Fragen von der Seele; d) Mysterium magnum; e) Von der Menschwerdung Jesu Christi; f) Die sechs theosophischen Punkte; g) Signatura rerum — von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen; h) Vom dreifachen Leben des Menschen; i) Von wahrer Gelassenheit; k) Von der Wiedergeburt; l) Von wahrer Buße; m) Von der göttlichen Beschaulichkeit; n) De electione gratiae — von der Gnadenwahl; o) Tafeln von den drei Principien göttlicher Offenbarung; p) Clavis, oder Schlüssel der vornehmsten Punkte; q) 177 theosophische Fragen; r) Sendbriefe; s) Antistiefel; t) Wider Tilken; u) Psychologia vera; v) Gespräch einer erleuchteten und unerleuchteten Seele u. s. w.[1]).

---

1) Böhme's Werke sind, durch Betke gesammelt, Amst. 1675 herausgegeben worden, vollständiger durch Gichtel, ebds. 1682 u. ö., neuerdings durch Schiebler, Leipz. 1831—1846, Aufl. 2. 1861 ff. Ueber Böhme handeln: J. G. Rütge, Blumenlese aus J. B.'s Schriften, Leipz. 1829; Umbreit, J. B., Heidelb. 1835; W. L. Wullen, J. B.'s Leben und Lehre, Stuttg. 1836; und: Blüthen aus B.'s Mystik, Stuttg. 1838; Hamberger, Die Lehre des deutschen Philosophen J. B., München 1844; Ch. F. Baur, Zur Gesch. der prot. Mystik (Theol. Jahrb. 1848); A. Fechner, J. B., sein Leben u. s. Schriften, Görlitz 1857; Alb. Prip, J. B., Der deutsche Philosoph, der Vorläufer christl. Wissenschaft, Leipz. 1860; u. A.

3. Ungebildet in den weltlichen und theologischen Wissenschaften seiner Zeit weiß uns Böhme auf dem Wege der mystischen Entfaltung seines innern Lebens ein vollständig ausgearbeitetes theosophisches System zu entwerfen. Nicht als ob dieses System außer Verbindung stünde mit den Ideen, welche die damalige Zeit bewegten. Er selbst erzählt von sich, daß er vieler hoher Meister Schriften gelesen habe, in der Hoffnung, den Grund und die rechte Tiefe darin zu finden. Dazu gehören unzweifelhaft die deutschen Schriften des Paracelsus, da dessen Ideen und Terminen in allen Schriften Böhme's wiederkehren. Auch mit den Schriften der „deutschen Mystiker" muß er vertraut gewesen sein. Allerdings aber sind diese Elemente von Böhme in eigenthümlicher Weise verarbeitet worden. Es ist eine lebhafte, nicht selten exorbitante Phantasie, welche in Böhme's Schriften ihr Spiel treibt. In einer ganz phantastischen Umhüllung, unter lauter concreten Naturbildern, treten uns die leitenden Ideen in Böhme's Schriften gegenüber, ganz wie in der Cabbalah.

4. Aber eben dieses phantastische Spiel, in welches der Mysticismus Böhme's sich verliert, bringt es mit sich, daß bei ihm die Gebiete des Idealen und Sinnlichen, des Geistigen und Physischen, des Sittlichen und Natürlichen keineswegs in rechter Weise sich ausscheiden, vielmehr derart sich miteinander vermischen, daß sie zuletzt ganz in einander aufgehen. Da setzt sich ihm das Ideale immer zugleich in ein Natürliches, Physisches um; das geistige Leben ist zugleich Naturleben, Naturproceß, und umgekehrt. So kommt es dann, daß ihm auch der Gegensatz zwischen Gut und Bös nicht auf das ethische Gebiet beschränkt bleibt, sondern zuletzt als begründet in einem natürlichen, kosmischen Gegensatze erscheint. Gerade diese Vermischung des Idealen und Physischen, des Sittlichen und Natürlichen bildet den Grundcharakter des Böhme'schen Systems, und läßt es in seinem innersten Wesen verwandt erscheinen mit dem alten Gnosticismus und mit der jüdischen Cabbalah.

5. Gott ist nach Böhme in seinem Ansichsein reine Unbestimmtheit. Er ist reiner Geist ohne alles Wesen, er ist ein ewiges Nichts. Als solches ist er das Mysterium magnum, der ewige Urgrund, in welchem ewige Stille und Verborgenheit waltet. Er ist aber zugleich ewiger Wille, sich in Grund und Wesen einzuführen, und dadurch sich selber offenbar zu werden. Gott kann sich aber nur dadurch zum Wesen gebären, daß er in sich einen ewigen Gegensatz zweier Principien setzt; denn was sich offenbar werden soll, das muß sich in sich selbst entzweien; ohne Gegensatz ist keine Selbstoffenbarung möglich.

6. Das eine jener beiden Principien nun ist Finsterniß; das andere Licht; das eine herber Zorn, das andere sanfte Liebe; das eine die Natur, das andere das Herz, das Gemüth Gottes. In der Sehnsucht nämlich, sie zu gebären, greift der Wille des Urgrundes in sich und erfüllt sich. Das ist seine Finsterniß. Da aber die Finsterniß nicht möglich ist ohne ihren Gegensatz, das Licht, so blitzt aus ihr in dem Augenblicke, wo sie sich gestaltet, wie in einem Schrack, das Licht auf und sänftigt und dämpft wiederum die

Finsterniß. Die Finsterniß ist nun die ewige Natur (das Centrum naturae); das Licht dagegen, das aus dem Centro naturae aufleuchtet, ist der ewige Geist Gottes. So ist Gott zum wirklichen Wesen geworden, das aus Natur und Geist (Leib und Seele) besteht, — und damit ist seine Selbstoffenbarung vollendet.

7. Das herbe Feuerprincip nun, aus welchem das Licht urständet, ist der Vater; das Licht, welches aus dem dunkeln Grunde aufblitzt, ist der Sohn, und aus dem Ineinandersein beider Principien, des Feuers im Lichte und des Lichtes im Feuer, resultirt der heilige Geist, „als die wallende Kraft aus Gott, welche vom Vater und Sohne ausgeht." Aber nur nach dem zweiten Princip, nämlich nach dem Lichte, wird das Urwesen Gott genannt; nach dem ersten Princip, nämlich nach der Finsterniß oder nach der ewigen Natur heißt das Urwesen nicht Gott.

8. Damit verbindet sich denn nun die Lehre Böhme's von den sieben Naturgestalten in Gott. Die erste ist die finstere Herbigkeit, in welche sich Gott in Kraft seines ewigen Willens zusammenzieht. Die zweite ist die Bewegung, aus welcher der Geist und das Leben urständet. Die dritte ist die Angstqual. Indem nämlich die herbe Begierde an sich zieht und die Bewegung darüber hinaus will, ergibt sich daraus eine erschreckende Angst, welche gleich einem Ixionsrade ist, das sich beständig um sich dreht. Die vierte Naturgestalt ist endlich der Feuerblitz, der aus der Angstqual aufleuchtet, und das Leben gebiert. Die fünfte Naturgestalt ist dann jenes sanfte Licht, jene sanfte Liebe, welche aus dem Feuerblitze geboren wird. Die sechste ist der Hall oder Schall; die siebente endlich ist die leibliche Zusammenfassung der Wirkungen der anderen Eigenschaften — die wesentliche Weisheit, der Leib Gottes.

9. An den theogonischen Proceß schließt sich nun der kosmogonische an. Die Welt ist aus der „ewigen Natur" aus den „sieben Geistern" (Naturgestalten) der ewigen Natur geschaffen worden. Im Geiste Gottes ist die Idee der Welt von Ewigkeit her gestanden; die ewige Natur in Gott aber ist das scharfe Fiat, durch welches der Wille dasjenige, was er in der ewigen Weisheit erblickt, zum Wesen bringt. Alle Naturgestalten also, welche in Gott sind, sind auch in der Welt; nur stehen sie dort in Temperatur (Concordanz) miteinander; hier dagegen sind sie aus dieser Temperatur herausgetreten, und sind in „Schiedlichkeit" auseinandergegangen.

10. Demnach reducirt sich die Entstehung der Welt auf eine Art Emanation aus Gott. „Der ewige Gott," sagt Böhme, „hat alle Dinge mit und durch das ewige Wort aus sich selber und zwar aus seinen beiden Eigenschaften, aus der ewigen Natur oder dem Zorn, und aus der Liebe, wodurch der Zorn oder die Natur gesänftigt wird, erschaffen und zum Wesen gebracht." (Antistief. 2, 33.) „Also siehest du, wie Gott Alles aus Nichts geschaffen habe, nur aus sich" (de trib. princ. 7, 23). „Die Schöpfung ist anders nichts, als ein Aushauchen oder Aussprechen des Wesens Gottes" (Antistief. 2, 37). „Gott ist das Wesen aller Wesen" (de tr. pr. 1, 1); er ist Eins und Alles; was wir Schaffen nennen ist nur ein Spiel Gottes mit sich selbst (myst. magn. 5, 3. 8, 25); er gebiert sich selbst aus Einem Wesen in alle Wesen (de tr. pr. 4, 55).

11. Der Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß in Gott wird aber von

Böhme nicht blos als ein natürlicher, sondern auch als ein ethischer gedacht, nämlich als Gegensatz zwischen Gut und Bös. Das Wesen der Wesen, sagt er, ist Eins, scheidet sich aber in seiner Gebärung in zwei Principien, Licht und Finsterniß, Gut und Bös; im Abgrund des Grimmes ist die strenge Bosheit, während das Licht das Gute ist. Im ersten Principe ist Gott die Hölle, im zweiten der Himmel. Nun ist allerdings das Böse in Gott nicht offenbar; das Gute hält es gleichsam gefangen. Aber in der creatürlichen Welt ist es anders.

12. Da nämlich die Welt aus dem Princip des Lichtes und der Finsterniß, des Guten und des Bösen in Gott zugleich herausgeboren worden ist, so müssen auch diese beiden Principien in ihr vertreten sein. Hier aber sind die Naturgestalten nicht mehr in Temperatur; folglich kann auch der Gegensatz zwischen Gut und Bös nicht mehr verborgen bleiben, sondern muß hervortreten und sich geltend machen. Daher der stete Gegensatz zwischen Gut und Bös in der Welt; er ist eine kosmische Nothwendigkeit. In allen Dingen ist Gutes und Böses, ein guter und ein böser Wille und Quall, und gerade in diesem Contrarium steht die Geburt des Lebens. Wie das Gute, so urständet also auch das Böse in letzter Instanz aus Gott; aber da es blos aus dem ersten Princip in Gott hervorgeht, Gott aber nach diesem Princip nicht Gott genannt wird, so kann man deßungeachtet nicht sagen, daß Gott die Ursache des Bösen sei.

13. Der Mensch ist das Ebenbild Gottes und zugleich der Microcosmos. Daher steht sein Wesen und Leben gleichfalls in drei Principien. Dies gilt zunächst von seiner Seele. Diese scheidet sich nämlich aus in die feurige Seele, in die Lichtseele und in die thierische Seele. Erstere urständet aus dem ersten, die andere aus dem zweiten Princip in Gott; die letztere endlich stammt aus dem dritten Princip, der Welt. Die Feuerwurzel der Seele, die aus der ewigen Natur stammt, wird nämlich durch das göttliche Lichtprincip erhoben zur göttlichen Bildniß, und das ist die Lichtseele. Dazu kommt dann nach unten die thierische Seele, welcher die Vernunft und daher auch alle weltliche Wissenschaft und Weisheit angehört. Sie stammt aus dem Gestirne und ist ursprünglich zugleich mit dem Leibe entstanden; nur die Lichtseele mit ihrer Feuerwurzel wurde von Gott dem ersten Menschen nach der Bildung des Leibes eingeblasen. In analoger Weise ist auch der Leib des Menschen dreigetheilt; wir haben nämlich zu unterscheiden den himmlischen, siderischen und elementarischen Leib.

14. Wenn aber die drei Bestandtheile der Seele aus den drei Principien alles Seins urständen, so muß auch jeder dieser drei Bestandtheile unter dem Einfluß jenes Principes stehen, aus welchem er entspringt. Jedes dieser drei Principien sucht also den Menschen an sich zu ziehen; das Feuerprincip, das Lichtprincip und der Geist der Welt. Daraus folgt, daß sich um den Menschen im Menschen drei Principien streiten. Es liegt an ihm, sich dem einen oder dem anderen hinzugeben. Welchem von ihnen er sich hingibt, dem

irdischen, höllischen oder himmlischen Princip, das besitzt ihn; es gibt ihm Sitten und Willen und führt ihn.

15. Auf diesen Vordersätzen baut sich nun Böhme's Lehre über den Sündenfall und die Erlösung auf. Die creatürliche Welt war ursprünglich in himmlischem, verklärtem Zustande. Der Weltfürst war der Engel. In Folge des Engelsturzes stürzte aber auch diese ursprüngliche Welt zusammen, ging ihrer Herrlichkeit verlurstig und wurde zur Ruine. Was vorher unsichtbar und vergeistigt war, das wurde nun irdisch, sinnlich, materiell. Aus dieser Ruine baute dann Gott im Sechstagewerke die neue, sichtbare Welt auf, und setzte als Fürsten derselben anstatt des Engels den Menschen. Aber auch der erste Mensch war in seinem ursprünglichen Zustande ähnlich dem Engel. Sein Leib war verklärt und geschlechtslos. Er ließ sich aber vom dritten Princip, das in seiner thierischen Seele repräsentirt war, zu irdischer Lust verlocken. Dadurch verlor er die göttliche Bildniß, die Lichtseele, und in Folge dessen wurde auch sein Leib zum thierischen, fleischlichen Leibe.

16. Damit war der Mensch dem Bösen vollständig verfallen. Der äußere, thierische Mensch hatte das Regiment bekommen, und da im Inneren desselben die höllische Bildniß der Seele, die Feuerseele oder das Princip der Finsterniß von den Fesseln losgebunden war, in welchen es vorher die göttliche Bildniß gehalten hatte, mithin frei und ungebunden sich bethätigte, so konnte von nun an der äußere Mensch in der Kraft und in dem Triebe jenes inneren höllischen Princips nur mehr Böses und Verdammenswerthes wirken. Mit der Erregung des Finsterprincips im Menschen war aber auch die Wurzel dieses Princips in Gott, der Zorn und Grimm Gottes erregt worden; dieser hielt nun den Menschen gleichfalls gefangen, und nur der Umstand, daß der Mensch nach dem Falle noch im dritten Princip stand, verhinderte es, daß jener Grimm den Menschen nicht sogleich völlig verschlang, wie den Lucifer.

17. Um nun diese Folgen der Sünde aufzuheben, wurde Gott Mensch. Hiebei ist jedoch eine doppelte Menschwerdung zu unterscheiden, die himmlische und die irdische. In der Menschwerdung wurde der Sohn Gottes zuerst zum himmlischen, und dann zum irdischen Menschen. Die himmlische Menschheit hat er mit sich vom Himmel gebracht, die irdische hat er aus Maria angenommen. So war in Christo die menschliche Natur zu ihrer Integrität wieder hergestellt; die himmlische Menschheit, die göttliche Bildniß, war wieder mit der irdischen verbunden, und die drei Principien standen in ihm wieder in Concordanz.

18. Das nämliche sollte denn nun durch die Erlösung in allen Menschen bewerkstelligt werden. Das war ihr Zweck. Die göttliche Bildniß sollte in alle Menschen wieder eingeführt, die beiden anderen Principien in Unterordnung unter diese gebracht, und so die menschliche Natur redintegrirt werden. Damit aber dieses geschehe, mußte der Erlöser die Wurzel der höllischen Bildniß der Seele, den ewigen Grimm Gottes, überwinden; er mußte durch diesen mit Gewalt hindurchbrechen, um den Menschen durch den Zorn hindurch wieder in's Licht der Liebe einzuführen. Und das wurde bewerkstelligt durch das Leiden und den Tod des Erlösers.

19. Die Wiedergeburt des einzelnen Menschen aber wird dadurch vollbracht, daß derselbe in die Person Christi eintritt, um in dieser das Lichtprincip, die göttliche Bildniß, wieder zu gewinnen. Wie Gott in Christo Mensch geworden ist, so muß er dies durch Christum auch in allen Menschen werden, sollen diese zur Wiedergeburt gelangen. Und wie umgekehrt in Christo die Menschheit Gott geworden ist, so müssen auch alle Menschen in Christo Gott werden. Der Weg dazu ist der Glaube, und zwar der Glaube allein. Der Glaube muß aber von Gott in dem Menschen gewirkt werden; der Mensch hat dabei nichts zu thun, als sich passiv zu verhalten. Das ist die Gelassenheit. Auf dem Grunde dieser Gelassenheit also erwächst der Glaube, und

indem im Glauben das göttliche Lichtprincip in den Menschen sich einsenkt, wird dadurch der Mensch auch zur mystischen Schauung befähigt. In dieser Schauung, wie sie durch das göttliche Licht in uns gewirkt wird, durchschauen wir dann alle Dinge, und dringen sogar in die Tiefen der Gottheit ein. Und das ist denn auch die Grundbedingung aller wahren Erkenntniß. Alle ächte und wahre Schriftauslegung hängt davon ab. Deshalb will denn auch Böhme selbst aus dieser unmittelbaren Anschauung im Geiste Gottes geschrieben haben. Im Lichte Gottes, sagt er, habe ich Alles gesehen, und darauf beruht die Wahrheit dessen, was ich lehre. Wer meine Lehre bekämpft, der widersteht dem Geiste Gottes, und die Hölle wird sein Antheil sein. — In der That eine starke Zumuthung, die dieser „demüthige Mystiker" seinen Lesern macht.

20. Mit Jakob Böhme schließen wir die Uebergangsperiode ab und wenden uns derjenigen Periode zu, in welcher die „Reform" der Philosophie, die bisher nur immer versucht worden, vollständig in's Werk gesetzt wird.

Zweite Periode.

Die neuere Philosophie in ihrer radikalen Umgestaltung und Neubildung.

Uebersicht.

§. 20.

1. Die Versuche, die Philosophie neu zu construiren, die in der Uebergangsperiode gemacht wurden, hatten nicht den gewünschten Erfolg. Dies erweist sich schon daraus, daß keines der philosophischen Systeme der gedachten Uebergangsperiode sich für längere Zeit auf der Oberfläche der Geschichte erhalten konnte, keines in den Fluß einer geschichtlichen Entwickelung eintrat. Sie waren und blieben ephemere Erscheinungen, die, kaum deren Urheber vom Schauplatz der Geschichte abgetreten waren, gleichfalls aus dem Leben schieden und der Geschichte anheim fielen. Aus der allgemeinen Gährung der Geister, die damals herrschte, trieben sie wie Schaumblasen hervor, die aber eben so schnell wieder verschwanden.

2. Der Grund der Lebensunfähigkeit der neuen Systeme dieser Zeit lag vorzugsweise darin, daß sie sich von den cabbalistischen und neuplatonischen Träumereien, welche die damalige Zeit beherrschten, nicht zu emancipiren vermochten, vielmehr in selbe eingingen und sie für ihre philosophische Anschauung verwertheten. In Folge dessen behielten sie auch die aprioristische Methode in der Naturerklärung bei, und kamen dadurch zu ganz sonderbaren, oft geradezu abenteuerlichen Anschauungen. Solche Ansichten konnten zwar in einer geistig so aufgeregten Zeit, wie es die damalige war, die Geister vorübergehend fesseln; in die Länge aber konnten sie sich nicht behaupten.

3. Gegen Ende des sechszehnten Jahrhunderts aber trat eine Ernüchterung ein. Und da war denn auch erst die Zeit gekommen jür jene radicale Neugestaltung der Philosophie, wie sie bisher in der Renaissance- und „Refor-

mations"-Zeit vergebens war angestrebt worden. Man sagte sich nun nicht blos von der Scholastik, sondern auch von den antiken Systemen, so wie von theosophisch cabbalistischen Träumereien los, und versuchte es, im Aufbau der Philosophie ganz von vorne zu beginnen, gleich als ob es bisher gar keine philosophische Entwickelung gegeben hätte, oder vielmehr gleich als ob die gesammte philosophische Entwickelung der Vergangenheit von einem ganz falschen Standpunkte ausgegangen und in einer ganz falschen Richtung befangen gewesen wäre. Jetzt erst wurde der Bruch mit der Vergangenheit vollständig.

4. Damit ist denn nun der Grundcharakter der neueren Philosophie, wie sie in dieser zweiten Periode sich ausgestaltet hat, bereits gekennzeichnet. Diese Philosophie hat sich von der philosophischen Tradition der vorausgehenden christlichen Jahrhunderte losgesagt; sie will eine radical neue Philosophie sein; sie will die philosophischen Probleme lösen ohne Rücksicht auf irgend welche Tradition, ohne Rücksicht auf die Arbeit, welche bereits in früheren Jahrhunderten die hervorragendsten Denker an die Lösung dieser Probleme gesetzt hatten. Darum suchte man im Anfange ihrer Entwickelung nach einer neuen Methode, weil man mit der alten Methode in diesen Bestrebungen nicht mehr zurecht kommen konnte.

5. Daß die Philosophie, was ihren Wahrheitsgehalt betrifft, aus diesem gänzlichen Bruche mit der Vergangenheit, aus diesem Streben nach radikaler Neugestaltung einen wesentlichen Gewinn gezogen, daß der philosophische Gedanke dadurch vertieft oder an Wahrheit reicher geworden sei, läßt sich freilich nicht sagen. Man glaubte und hoffte zwar, mit der neuen Reform dieses Ziel zu erreichen; aber man erreichte es nicht. Im Gegentheil: schon gleich im Anfange ihrer Entwickelung ging die Philosophie in die verschiedensten Richtungen auseinander, von denen die eine so einseitig war als die andere. Und indem diese Richtungen bis zum Aeußersten sich fortbildeten, traten die verschiedensten und widersprechendsten philosophischen Systeme zu Tage. Die Einheit der Entwickelung verschwand gänzlich, und an deren Stelle trat ein buntes Nebeneinander der divergirendsten philosophischen Anschauungen.

6. Schon gleich Anfangs stellten sich die Einen ausschließlich auf den Boden der *Erfahrung*, und glaubten, daß nur aus der Erfahrung sich eine wahre und ächte philosophische Erkenntniß gewinnen lasse. Das war die *empiristische* Richtung. Andere dagegen wendeten sich von der Erfahrung ab, und stellten sich auf den Standpunkt der *reinen Vernunfterkenntniß*. Die Erfahrung, glaubten sie, könne uns zu keiner wahren philosophischen Erkenntniß führen; man dürfe daher die Philosophie nicht auf die Erfahrung, sondern müsse sie auf die *Vernunft* gründen, und daher alle philosophische Erkenntniß aus der Vernunft allein ab- und herleiten. Das war der *Rationalismus* in der Philosophie.

7. Daneben lief eine dritte Richtung her, nämlich die *naturalistisch-deistische*. Zum Bruche mit der altchristlichen Philosophie kam nämlich bald auch der Bruch mit dem positiven Christenthum. Man betrachtete das Christenthum nicht mehr als unantastbare göttliche Wahrheit; man läugnete die Offen-

barung, und proklamirte die sog. Natur- oder Vernunftreligion. Der große Abfall von der Kirche im sechzehnten Jahrhundert hatte dazu auf religiösem Gebiete das Vorspiel gegeben; die Philosophie folgte bald nach, indem sie ihrerseits das positive Christenthum nicht mehr blos in einigen Dogmen, sondern gänzlich verläugnete, und die sog. Vernunftreligion als allein berechtigt erklärte, die aber bald in völligen Deismus sich verlor.

8. Auch die Rechts- und Gesellschaftstheorie sollte auf neuen Principien aufgebaut werden. Wir treffen in der gegenwärtigen Periode eine Reihe von Philosophen, welche auf dieses Gebiet der philosophischen Forschung ihr Augenmerk richteten, und großentheils Anschauungen zu Tage förderten, welche mit der altchristlichen Rechtsanschauung, so wie mit den altchristlichen socialen Principien sich nicht mehr vereinbaren ließen. Nachdem einmal die kirchliche Auctorität abgeworfen war, und im kirchlichen Gebiete das demokratische Gemeindeprincip proklamirt war, konnte es gar nicht anders kommen, als daß in der gleichen Richtung allmälig auch das Staatsrecht eine Umbildung erfuhr, und somit eine Rechts- und Staatslehre sich ausbildete, die wieder in die Strömung der antik-heidnischen Anschauungen einmündete.

9. Aber während in solcher Weise auf allen Gebieten der Geist der Neuerung hervorbrach und in neuen Lehrsystemen sich crystallisirte, entstand auch in den christlichen Schulen eine neue Bewegung, die darauf hingerichtet war, die christliche Scholastik zu regeneriren. Das Concil von Trient hatte einen Wendepunkt des kirchlichen Lebens überhaupt inaugurirt; mit frischer Kraft erhob sich die Kirche, nachdem die Häresie und ihre Vertreter ausgeschieden waren, wieder zu neuer Lebensentfaltung. Dieser neue, frische Impuls ging auch auf die christlichen Schulen über, und in Folge dessen entwickelte sich in denselben auch die altchristliche Philosophie zu neuer Blüthe. An die Stelle der alten trat die neue Scholastik, welche die Mängel, die sich der alten Scholastik am Ausgange des Mittelalters angeheftet hatten, abstreifte und den gesunden Kern der letzteren weiter entwickelte und zu neuer Blüthe brachte.

10. Dieses vorausgesetzt, werden wir nun den Gang der folgenden Darstellung derart ordnen können, daß wir vorerst den Proceß der Regeneration der christlichen Scholastik in's Auge fassen, und in allgemeinen Zügen die Entstehung und den Fortgang der neuen Scholastik darlegen. Dann werden wir fortgehen zu der neuen Philosophie, welche aus dem diese Zeit beherrschenden Geiste der Neuerung hervorgegangen ist, und vorerst die ersten Repräsentanten dieser neuen Philosophie nach ihren verschiedenen Richtungen hin vorführen. Da aber der Schauplatz der weiteren Entwickelung dieser neuen Philosophie vorzugsweise England, Frankreich und Deutschland sind, so scheiden auch wir, indem wir die weitere Entwickelung der neuen Philosophie verfolgen, diese Entwickelung nach den gedachten drei Ländern aus, und verfolgen zuerst den Fortgang der neuen Philosophie in England, dann in Frankreich, und endlich in Deutschland. Wir sind darauf um so mehr angewiesen,

als die Entwickelung der neuen Philosophie in diesen drei Ländern im Ganzen und Großen eine verschiedene und eigenartige war.

11. So gewinnen wir für die folgende Darstellung nachfolgende Abschnitte.

a) Die Regeneration der christlichen Scholastik (Neue Scholastik).

b) Die ersten Repräsentanten der neuen Philosophie nach ihren verschiedenen Richtungen.

c) Der Fortgang der neuen Philosophie in England.

d) Der Fortgang der neuen Philosophie in Frankreich.

e) Der Fortgang der neuen Philosophie in Deutschland.

Erster Abschnitt.

Regeneration der christlichen Scholastik.

---

1. Geschichtlicher Ueberblick.

§. 21.

1. Die Regeneration der christlichen Scholastik ward in erster Linie dadurch herbeigeführt, daß man in den christlichen Schulen die Streitigkeiten, welche im Ausgange des Mittelalters die Geister getrennt, und ihre philosophischen Bestrebungen zuletzt unfruchtbar gemacht hatten, fallen ließ, und wieder auf den Fürsten der Scholastik, den heiligen Thomas zurückging. Man sah allgemach ein, daß diese häuslichen Streitigkeiten jetzt, nachdem die Zeiten andere geworden waren, nicht mehr am Platze seien, und daß man, wenn man seine Kräfte in solchen häuslichen Zwistigkeiten aufrieb, nicht mehr im Stande wäre, mit voller Kraft und Energie die Sache der Wahrheit zu führen gegen jene, welche sie bekämpften. Darum wendete man sich von diesen Zwistigkeiten ab, und suchte eine neue Fortentwickelung der altchristlichen Philosophie zu inauguriren, indem man dabei von dem Mittelpunkte der alten Scholastik, dem heil. Thomas ausging.

2. Obschon nämlich auch noch die skotistische Schule neben der thomistischen eine geachtete Stellung behauptete, und nicht wenige ihrer Sätze auch außerhalb der Ordensschule Billigung fanden, so galten doch die auf die Weiterbildung der christlichen Scholastik gerichteten Bestrebungen hauptsächlich dem Interesse, welches an der Lehre des heil. Thomas als dem mustergiltig vollendeten und durchgeführten Systeme der kirchlichen Lehrwissenschaften gewonnen wurde. In der gemeinsamen Anerkennung der Auktorität des heil. Thomas begegneten und versöhnten sich Gedankenrichtungen, die sonst nicht miteinander

stimmten, und selbst die Skotistenschule konnte sich der Macht und dem Ansehen, welches er behauptete, nicht schlechthin entziehen. So erwuchs aus dem Zusammenwirken einer großen Zahl höchst ansehnlicher geistiger Kräfte, eine thomistisch-scholastische Literatur, welche in Absicht auf Großartigkeit der Leistungen, Gründlichkeit und Tiefe der sie beseelenden Ueberzeugungen als eine in ihrer Art einzige Erscheinung dasteht, und zu den herrlichsten Zeugnissen gehört, welche der in der Kirche waltende Geist der Wahrheit und Erkenntniß, des Rathes und der Wissenschaft sich geschaffen hat.

3. Die Wiederbelebung der Scholastik ging von dem Geburtslande des Predigerordens, von Spanien aus, und zwar von den berühmten Universitätsstädten der pyrenäischen Halbinsel, Salamanca, Alcala, Coimbria, deren Glanz eben damals hell aufzuleuchten begann, und der Pariser Universität den Ruhm entriß, die erste und vornehmste des Abendlandes zu sein. Salamanca's Blüthe datirt von dem Auftreten des Franz von Vittoria (1480—1566), welcher aus Vittoria in Cantabrien gebürtig, von seinem Orden nach Paris geschickt worden war, um daselbst zum Theologen sich auszubilden. Da sog er nun die Lehre des heil. Thomas ein und verbreitete sie nach seiner Rückkehr in Spanien, wo er als Lehrer an der Universität Salamanca wirkte. Unter seinen Schülern ist namentlich Dominicus Soto († 1560) zu nennen, einer der ausgezeichnetsten Theologen auf dem Concil von Trient. Dazu kommen ferner: Barth. Medina, M. Zanardi, Jos. a St. Thoma u. A.

4. Bald fingen auch die Jesuiten an, an der Weiterbildung der christlichen Scholastik zu arbeiten. In der Schule des Dominicus Soto bildete sich Franz Toletus aus Cordova († 1596); er lehrte bereits als dreiundzwanzigjähriger Jüngling die Philosophie an der Universität Salamanca, und wurde nach seinem Eintritte in den Jesuitenorden nach Rom geschickt, um scholastische Philosophie und später thomistische Theologie zu lehren, worin er großen Beifall fand. An ihn schließt sich an Gabriel Vasquez († 1604), der, ebenfalls kaum fünfundzwanzig Jahre alt, an der Hochschule von Alkala Theologie und Philosophie lehrte und später nach Rom berufen wurde. Er schrieb einen der ausgezeichnetsten Commentare über die Summa des heil. Thomas; aus seinen übrigen Werken sind insbesondere die »Disquisitiones metaphysicae« zu nennen.

5. Neben ihm glänzt Franz Suarez (1548—1617). Aus vornehmem Geschlechte in Granada entsprossen, erhielt er seine erste wissenschaftliche Bildung auf der Universität Salamanca und trat dann in den Jesuitenorden. Hier widmete er sich ganz der Wissenschaft und gottgeweihten Betrachtung, und stieg ebenso hoch in den Erfahrungen des frommen Innelebens, wie in wissenschaftlichen Einsichten empor. Er lehrte in Segovia, Rom, Alcala, Salamanca, und wurde von Philipp II. endlich an die hohe Schule von Coimbria berufen. Er war einer der begabtesten philosophischen Köpfe und hinterließ neben seinem berühmten Commentar über die Summa des heil. Thomas auch viele philosophische Schriften, unter welchen hier namentlich

seine Disputationes metaphysicae und seine Schrift De anima aufzuführen sind [1]).

6. Nachdem schon der Jesuit Paul Vallius († 1622) einen großartig angelegten Commentar zur Logik des Aristoteles geschrieben, nahmen die Jesuiten in Coimbria den Plan auf, auch die übrigen Werke des Aristoteles durch die gesammte exegetische Tradition der Scholastiker zu erläutern. Sie führten denn auch diesen Plan, zum großen Theil wenigstens, in der großartigsten Weise aus, und lieferten damit ein Werk — Collegium Coimbricense — welchem in seiner Art kein zweites an die Seite zu stellen, und dem daher auch von jeher gerechte Bewunderung gezollt worden ist. Das Werk zerfällt in mehrere Abtheilungen je nach der Zahl der commentirten aristotelischen Bücher; die Metaphysik sammt der Isagoge des Porphyrius wurde von Pater Fonseka commentirt; die Bücher über die Physik und Ethik von Emanuel Gres, die Logik und die Problemata von Seb. Conto; u. s. w.

7. Namhafte Scholastiker aus dem Jesuitenorden sind ferner: Anton Rubius († 1615), welcher zuerst zu Alcala, später zu Mexiko lehrte, und unter Anderem eine »Logica mexicana« schrieb; Franz Alphonsus († 1649), der zu Alkala lehrte und einen Cursus philosophicus in fünf Foliobänden hinterließ; Peter Hurtado de Mendoza († 1651), welcher Commentarios in universam philosophiam schrieb; Roderich de Arriaga († 1657), welcher in Salamanca, dann, nach Deutschland gesendet, in Prag lehrte und neben einem Commentar zur Summa des heil. Thomas einen Cursus philosophicus et theologicus hinterließ, der sich durch Schreibart und Auffassung des Gegenstandes nicht unmerklich von anderen Werken ähnlichen Inhaltes unterscheidet, und vielfach, namentlich auf dem Gebiete der Physik, von den hergebrachten Anschauungen abweicht, ohne jedoch zu einem für den Verfasser befriedigenden Abschluß zu kommen, weshalb letzterer von Einigen des Skepticismus beschuldigt wurde; Franz Gonzalez († 1661) u. A.

8. An den Dominikaner- und Jesuiten- schließt sich der Carmelitenorden an. An dem »Collegium Complutense« der unbeschuhten Carmeliten betheiligte sich neben mehreren Anderen Blasius a St. Conceptione; ein anderer Genosse desselben Ordens: Philippus a St. Trinitate schrieb eine Summa philosophica ex mera Aristotelis et Thomae doctrina juxta legitimam Scholae Thomisticae intelligentiam. Aus dem Benediktinerorden ist vornehmlich Joseph Saenz d'Aguirre hervorzuheben, der zu Salamanca lehrte und von dessen Werken namentlich seine Philosophia ad mentem Aristotelis et divi Thomae Aquinatis zu nennen ist.

9. Eben so nahm auch der Cistercienserorden an den Bestrebungen zur Fortentwickelung der christlichen Scholastik Theil. Eine besondere Berühmt-

1) Die sämmtlichen Werke des Suarez füllen in der Venetianerausgabe von 1740 nicht weniger als 23 Folianten.

heit erlangte aus diesem Orden Angelus Manriquez auf der Universität Salamanca († 1649); seine profunde Erudition und Geistesrüstigkeit erwarb ihm den Beinamen: Atlas Salmaticensis Academiae. Neben ihm sind noch zu nennen: Bartholomäus Gomez, der in dem Collegium Mayrense lehrte und über Logik, Physik und Metaphysik Schriften hinterließ; Marsilius Vasquez († 1602), der auf den Akademien zu Florenz und Ferrara glänzte, und einen Commentar in acht Bänden in universam Aristotelis philosophiam, nebstdem einen besonderen Commentar über die Ethik des Aristoteles schrieb; und Petrus de Oviedo († 1651), auf der Universität Alcala, der Commentare über die Aristotelische Logik und Physik hinterließ.

10. Zuletzt müssen wir auch noch der vornehmsten Skotisten Erwähnung thun. Dazu gehören: Johannes Poncius, der im Collegium Romanum und zu Paris lehrte, und einen Cursus integer philosophiae ad mentem Scoti schrieb; Mastrius, welcher in seinen Disputationibus in organon Aristotelis den Skotisten das Verdienst der richtigen Auslegung der aristotelischen Logik vindicirte; Philipp Faber († 1630), der eine Philosophia naturalis im skotistischen Sinne schrieb; Bonaventura Bellutus († 1676), des Mastrius innigster Freund, welcher nebst verschiedenen Commentaren über aristotelische Werke eine Philosophia ad mentem Scoti hinterließ; Johannes Lalemandet, Martin Meurisse, Claudius Frassenius u. A.[1]).

11. Aus diesem geschichtlichen Ueberblicke ergibt sich zur Genüge, wie reich die christlich scholastische Literatur dieser Zeit war. Wir wollen nur Einen dieser Hauptvertreter der neuen Scholastik herausheben, und einige seiner philosophischen Gedanken darlegen, um damit ein Bild von dem Geiste und Inhalte dieser regenerirten Scholastik zu entwerfen. Wir wählen hiezu

2. Franz Suarez.

§. 22.

1. Das Objectum adaequatum unserer intellectuellen Erkenntniß, lehrt Suarez, ist das Seiende (ens), in seinem ganzen Umfange genommen. Das Objectum proportionatum dagegen ist das Intelligible im Sinnlichen. Denn da unsere Seele mit dem Leibe verbunden ist, so ist sie in ihrer intellectuellen Erkenntniß zunächst auf das Sinnliche angewiesen; sie muß also zuerst dieses nach seinem intelligibeln Sein erkennen, und kann dann erst von diesem aus auf dem Wege des discursiven Denkens zum rein Uebersinnlichen, zum Transcendenten emporsteigen.

2. Die sinnliche Vorstellung ist bedingt durch die Species sensibilis, die in dem Sinne durch das auf ihn einwirkende Object hervorgerufen wird. Durch diese Species sensibilis faßt das erkennende Subject das sinnliche Object auf nach der Erscheinung, in welcher es sich ihm kundgibt. Dadurch ist dann der Verstand in den Stand gesetzt, durch die Erscheinung zum Wesen

1) Dazu ist noch zu nennen Isambert, Lehrer der Theologie zu Paris, der einen berühmten Commentar zur Summa theol. des heil. Thomas schrieb († 1642).

des Objectes vorzudringen, und die Species intelligibilis zu erzeugen, durch welche er den Begriff des Objectes nach seinem intelligibelen Sein gewinnt.

3. Dazu ist aber eine Thätigkeit vorausgesetzt, durch welche die intelligible Species aus der sinnlichen abstrahirt wird. Die Kraft nun', mittelst welcher die Seele diese Abstraction vollzieht, ist der „thätige Verstand" (intellectus agens) so genannt im Gegensatze zu dem „möglichen Verstande" (intellectus possibilis), welcher die intelligible Species in sich aufnimmt, und durch sie das Object nach seinem intelligiblen Sein erkennt. Die Function des thätigen Verstandes besteht somit darin, daß er den Gegenstand nach seinem intelligiblen Sein im möglichen Verstande gleichsam abmalt, sobald er durch die sinnliche Vorstellung jenes Gegenstandes dazu determinirt wird. Die Function des möglichen Verstandes dagegen besteht darin, daß er jene intelligible Species in sich aufnimmt, und dadurch den Gegenstand begrifflich, d. h. nach seinem intelligiblen Sein erkennt. Zwischen thätigem und möglichem Verstand ist aber kein realer, sondern nur ein beziehungsweiser Unterschied.

4. Sich selbst erkennt die Seele nicht durch ihre eigene Substanz, gleich als würde ihr zur Selbsterkenntniß diese ihre eigene Substanz als Species dienen, wie solches bei den Engeln stattfindet; denn sonst müßte sie sich fortwährend erkennen, fortwährend den Begriff ihres Wesens und ihrer wesentlichen Eigenschaften haben. Die Seele kommt vielmehr zur Erkenntniß ihrer selbst nur durch ihre Thätigkeiten, in welchen ihr Wesen sich ihr offenbart. Daher erkennt sie sich, ihre Vermögen und Habitus nur durch fremde Species, nämlich durch die Species ihrer Acte, aus welch letzteren sie auf ihre Vermögen, ihre Habitus und ihr Wesen hinüberschließen kann.

5. Was endlich die Erkenntniß Gottes betrifft, so können wir, daß Gott sei, aus der geschöpflichen Welt mit Evidenz erschließen, und ebenso sind wir durch die geschöpflichen Dinge in den Stand gesetzt, was Gott sei, dessen Quiddität zu erkennen, aber freilich nur unvollkommen. Denn da Gott die höchste Ursache aller Dinge ist, so läßt uns das Dasein dieser Dinge auf das Dasein jener höchsten Ursache hinüberschließen; und haben wir einmal Gottes Dasein erkannt, so können wir aus der Beschaffenheit der geschöpflichen Dinge auch einigermaßen die Natur jener höchsten Ursache erkennen, aber freilich nicht vollkommen, weil eben die geschöpflichen Wirkungen Gott nicht repräsentiren, wie er an sich ist, und nicht das ganze Wesen, die ganze Kraft desselben uns vor Augen stellen.

6. Unter den Beweisen für Gottes Dasein ist der Beweis, welcher aus dem Dasein der Bewegung auf einen ewigen Beweger schließt, nicht stringent. Er stützt sich auf den Satz: Omne, quod movetur, ab alio movetur. Aber gegen die Allgemeingiltigkeit dieses Satzes spricht dieses, daß manches Bewegungsfähige, wie das Begehrungsvermögen oder das sich abkühlende Wasser durch einen Actus virtualis sich selbst in den Actus formalis überführt, und es daher wohl auch möglich wäre, daß der Himmel sich selbst bewege, weil von der örtlichen Bewegung wohl das Gleiche gelten könne, wie von den erstgenannten bewegenden Thätigkeiten. Aber wäre auch das gedachte Princip allgemein

giltig, und würde der Himmel wirklich von einem Anderen bewegt, so könnte man daraus doch noch nicht schließen, daß dieses bewegende Princip eine immaterielle Substanz sei. Denn daraus, daß der immerfort Bewegende als Beweger immer actu ist, folgt noch keineswegs, daß er schlechthin Actus — Actus purus — also Geist sei.

7. Um einen zwingenden Beweis für Gottes Dasein zu führen, muß man den metaphysischen Weg betreten. An die Stelle des physikalischen Princips: Omne, quod movetur, ab alio movetur, muß das metaphysische Princip treten: Omne quod fit, ab alio fit. Und auf dieser Grundlage läßt sich dann folgendes Argument bilden: Alles Seiende ist entweder ein Hervorgebrachtes oder ein Nichthervorgebrachtes. Nicht alle Dinge aber, die es in der Gesammtheit der Wesen gibt, können hervorgebracht sein. Folglich muß es ein nicht hervorgebrachtes, ungeschaffenes Seiendes geben. Und das ist Gott. Was den Untersatz betrifft, so ist es klar, daß wenn alles Seiende ein hervorgebrachtes wäre, man entweder ein wechselseitiges Sichhervorbringen der Dinge, oder aber einen Regressus in infinitum in Bezug auf die wirkenden Ursachen annehmen müßte. Keines von beiden aber ist zulässig.

8. Ein wechselseitiges Sichhervorbringen der Dinge würde nämlich zuletzt auf das Absurdum hinauslaufen, daß ein Ding (mittelbar) sich selbst hervorbringe, was mit der metaphysischen Grundlage des ganzen Beweises im Widerspruch stünde. Ein Regressus in infinitum ist gleichfalls unzulässig; denn ein solcher hebt mit dem Gedanken einer ersten Ursache den Begriff der Ursächlichkeit überhaupt auf, da, wenn es keine erste Ursache gibt, es auch keine zweite, dritte u. s. w., also überhaupt gar keine Ursache geben würde. Zudem würden alle diese in's Unendliche gehenden Ursachen ohne Ausnahme abhängige Ursachen sein; sie müßten also doch insgesammt wiederum eine unabhängige, also erste Ursache voraussetzen, weil ohne diese die ganze Reihe abhängiger Ursachen selbst nicht möglich wäre.

9. Die erste Ursache — Gott — kann nur Eine sein. Wo immer nämlich eine Wesenheit multiplicabel ist in eine Mehrheit von singulären Wesen, da muß die Singularität oder Individualität etwas sein, was einigermaßen außer der Wesenheit steht. Das ist aber bei dem ungeschaffenen, aus sich seienden Wesen nicht möglich. Denn in diesem muß die Existenz schon in der Wesenheit gelegen sein, weil gerade darin die innere Nothwendigkeit des Seins besteht, daß dieses in Kraft seiner Wesenheit die Existenz besitzt, also wesentlich seine eigene Existenz ist. Aber die Existenz kommt nur dem Einzelwesen als solchem zu. Und darum gehört bei dem ungeschaffenen Wesen auch die Singularität zu dessen Wesenheit, wie die Existenz: woraus folgt, daß es nur singulär und in keiner Weise multiplicabel sein könne.

10. Alle übrigen Wesen außer Gott sind entweder aus einer präexistirenden Materie, die als solche ewig und ungeschaffen ist, hervorgebracht, oder sie sind aus Nichts geschaffen. Die erstere Alternative ist nicht zulässig, weil eine ewige, ungeschaffene Materie nicht denkbar ist. Denn man müßte die Materie in ihrer ewigen Existenz entweder ohne oder mit einer Form denken. Ohne

Form konnte sie aber nicht sein, weil die Form das Princip der Wirklichkeit ist, also die Materie nicht existent sein konnte ohne Form, zu dem auch ohne Zweck gewesen wäre. Hatte sie aber von Ewigkeit her eine Form, so ist nicht sie, sondern die aus ihr und ihrer Form bestehende Substanz seit ewig, mithin als Substantia necessaria gewesen. Als solche konnte aber diese ihre Form nicht abwerfen, mithin auch nicht in einen Generationsproceß eingehen. Es bleibt also gar nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß die Dinge von Gott aus Nichts geschaffen worden seien.

11. In dieser Schöpfungsthätigkeit, sowie überhaupt in seiner gesammten Thätigkeit nach Außen ist der göttliche Wille frei, d. h. er entschließt sich frei zu dieser Thätigkeit, es waltet hier für ihn keine Nothwendigkeit. Allerdings hängt der göttliche Wille vom göttlichen Verstand ab, und wird durch ihn determinirt. Aber das hebt seine Freiheit nicht auf. Es ist nämlich zu unterscheiden zwischen Determinatio sufficiens und zwischen Determinatio efficax. Durch erstere wird der Wille nur in so fern bestimmt, als ihm ein hinreichendes Motiv seines Handelns vom Verstande vorgehalten wird; durch letztere dagegen wird der Wille zu einem Acte derart bestimmt, daß er unter Voraussetzung derselben den Act gar nicht unterlassen kann. Der bestimmende Einfluß, den der göttliche Verstand auf den göttlichen Willen ausübt, ist nun nicht als eine solche Determinatio efficax, sondern als eine bloße Determinatio sufficiens aufzufassen, und diese hebt, wie man leicht sieht, die Freiheit keineswegs auf.

12. Ganz in der gleichen Weise ist denn auch das Verhältniß des menschlichen Verstandes zur freien Willensthätigkeit im Menschen aufzufassen. Das Liberum arbitrium im Menschen wird als eine Facultas rationis et voluntatis bezeichnet, weil zur Selbstentscheidung des Willens ein praktisches Urtheil von Seite des Verstandes vorausgesetzt ist. Aber dieses praktische Urtheil determinirt den menschlichen Willen nicht derart, daß er gar nicht anders wollen könnte, als dieses Urtheil besagt. Der Wille bewegt und bestimmt sich selbst, und das praktische Urtheil ist nur die nothwendige Voraussetzung dieser Selbstbestimmung, da etwas nicht gewollt werden kann, was nicht als ein Gut erkannt ist.

13. Die Seele ist eine immaterielle, geistige Substanz, und als solche die substantielle Form des Leibes. Ihre Vermögen sind unter sich und von deren Wesenheit real verschieden. Sie sind gewissermaßen Ausstrahlungen der Seele; wie es der Sonne natürlich ist, Licht auszusenden, so der Seele, jene Potenzen aus sich zu produciren. Sie ist deshalb auch das Subject der gedachten Vermögen; für sich allein ist sie solches jedoch nur in Bezug auf die intellectiven Potenzen, weil diese allein in ihrer Thätigkeit an kein Organ gebunden sind; Subject der übrigen Vermögen dagegen ist sie nur in Verbindung mit dem Leibe, eben weil diese ihren Sitz in leiblichen Organen haben.

14. Der Mensch ist das Haupt der sichtbaren Schöpfung und das Bindeglied zwischen Natur und Geistwelt. Das materielle Universum bedarf eines Hauptes, welchem es dienen, und durch welches es zu seinem Ziele hingeführt

werden soll. Dieses Haupt kann nicht ein rein geistiges Wesen sein, weil ein solches der materiellen Dinge zu seinem Gebrauche nicht bedarf. Es kann aber auch kein rein materielles Wesen sein, weil einem solchen die Vernunft fehlt, durch welche allein es über die materiellen Dinge herrschen und sie zu ihrem Ziele hinleiten kann. Es muß also ein geistig leibliches Wesen sein — der Mensch. Der Mensch gehört also zur Completirung des Universums, und darum mußte Gott, vorausgesetzt, daß er ein sichtbares Universum schaffen wollte, auch den Menschen schaffen.

15. Doch brechen wir ab! Das Gesagte dürfte wohl hinreichend sein für unseren Zweck, d. i. ein Bild zu geben von der Art und Weise, wie diese neuere Scholastik auf der Grundlage der älteren sich zu neuer Entwickelung emporschwang. Wir sehen hieraus, wie diese neuere Scholastik den continuirlichen Zusammenhang mit den Untersuchungen und Ergebnissen der vorausgehenden Jahrhunderte festhaltend, ruhig ihren Gang fortging, und sich weder nach der einen, noch nach der anderen Seite von der Bahn der Wahrheit abführen ließ. Daß sie sich dadurch in Opposition stellte mit der neueren Philosophie und von ihr allseitig bekämpft wurde, ist selbstverständlich. Es erwuchs ihr aber auch ein Gegner auf dem Gebiete der Theologie, nämlich der Jansenismus. Wir müssen hier wenigstens einigermaßen auf diesen Gegner reflectiren.

3. Bekämpfung der neueren Scholastik durch den Jansenismus.

§. 23.

1. Die jansenistische Irrlehre war bereits von Bajus, welcher Lehrer der heiligen Schrift an der Universität Löwen war († 1589) eingeleitet worden. Jansenius (1585—1638) trat nur in die Fußstapfen dieses Mannes ein. Er erhielt nämlich, zu Akkri in der Grafschaft Leerdem geboren, seine theologische Bildung in dem Collegium Hadrianum zu Löwen, wo der Geist des Bajus fortlebte. Später wurde Jansenius selbst Professor in Löwen, und nachmals Bischof von Ypern. Er beschäftigte sich unablässig mit dem Studium des heil. Augustin; doch erst nach seinem Tode erschienen die Resultate dieser seiner Studien in dem Werke »Augustinus«, welches gleichsam die Bibel des Jansenismus wurde.

2. In diesem Buche nun erweist sich Jansenius als ein entschiedener Gegner der Scholastik. Sein Verhältniß zu dieser ist ein ebenso feindliches, wie es das der „Reformatoren" gewesen. Die scholastische Philosophie gilt ihm als die Mutter aller Irrthümer, namentlich in der Gnadenlehre. Er weiß es nicht genug zu tadeln, daß man die Köpfe der jungen Leute zuerst Jahre lang mit scholastisch-philosophischen Ideen anfülle, bevor man sie in die Theologie einführe. In Folge dessen brächten die jungen Leute ihre falschen philosophischen Ansichten mit in die Theologie hinüber, und indem sie dann selbe auf die Theologie anwendeten, könnten daraus nur Irrthümer entstehen.

3. Der Hauptlehrsatz des Jansenius ist die Leugnung der Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung, zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Lebenszustande des Menschen. Diese Unterscheidung, meint er, ist der Grundirrthum, in welchen die Theologie nach der Zeit der heiligen Väter hineingerathen sei, und aus welchem sich dann eine Menge anderer Irrthümer ergeben habe. Da muß denn nun die Frage sich ergeben, wie es denn gekommen sei, daß man sich in der Theologie in diesen Irrthum verlor. Auf diese Frage gibt Jansenius folgende Antwort:

4. Dieser Irrthum, sagt er, verdankt seinen Ursprung nur der Aufnahme der aristotelischen Philosophie, also der Scholastik. Nach Plato dient der Mensch in seinem sittlichen Leben einer Idee, und ist daher überall auf die göttliche Hilfe angewiesen. Nach Aristoteles dagegen genügt der Mensch in seinem sittlichen Leben sich allein. Plato ist also dem Christenthum innerlich befreundet; aus Aristoteles dagegen entspringt das Gift des Pelagianismus. Dessenungeachtet schlossen und schließen sich die Scholastiker dieser Philosophie an, und sie wußten und wissen sich nun des Pelagianismus nur dadurch zu erwehren, daß sie in dem Einen Menschen zwei Menschen setzen, einen Philosophen und einen Christen, und beide mit den entsprechenden Eigenschaften ausstatten. Der eine Mensch gilt ihnen als der natürliche, der andere als der übernatürliche; und was in der heiligen Schrift von der Gnade gesagt ist, das wenden sie auf den übernatürlichen, was dagegen in der aristotelischen Philosophie über die Kräfte der Natur, über die natürliche Glückseligkeit und über die natürlichen Tugenden gelehrt wird, das wenden sie auf den natürlichen Menschen an. Daher jene unselige Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung, zwischen natürlichem und übernatürlichem Leben, die so viel Unheil in der Theologie angestiftet hat.

5. So bringt denn Jansenius so gut, wie seine Vorläufer, die „Reformatoren", glücklich heraus, daß die Scholastik die Quelle alles Uebels und aller wissenschaftlichen Verkommenheit sei, und daß derselben unter allen Umständen der Scheidepaß gegeben werden müsse. Aber die Scholastik war keineswegs gewillt, sich verdrängen zu lassen. Der Jansenismus verschwand, die Scholastik aber blieb stehen.

Zweiter Abschnitt.

Die ersten Repräsentanten der neueren Philosophie nach ihren verschiedenen Richtungen.

I. Franz Baco von Verulam.

§. 24.

1. Franz Baco, Sohn des Großsiegelbewahrers der Elisabeth Nicolaus Baco, wurde 1561 zu London geboren, machte seine Studien zu Cambridge, und wurde, nachdem er sich schon unter Elisabeth als Rechtsgelehrter und Staatsmann ausgezeichnet hatte, von Jakob I. zur Würde des Großsiegelbewahrers und Lordkanzlers von England designirt, und bald darauf zum Baron von Verulam und Vicegraf von St. Alban erhoben. Im Jahre 1621 verlor er jedoch, durch das Parlament wegen empfangener Bestechungen verurtheilt, seine sämmtlichen Aemter. Dieses Urtheil wurde zwar nachmals durch die Gnade des Königs cassirt; Baco zog sich aber doch vom Hofe und den Staatsgeschäften zurück, und widmete den Rest seines Lebens ausschließlich der Pflege der Wissenschaft († 1626). Sein Privatleben erscheint in keinem besonders glänzenden Lichte; zur Zeit seines Unglückes zeigte er einen niedrigen, kriechenden Charakter.

2. Baco's Plan ging dahin, die Wissenschaft überhaupt von Grund aus neu zu gestalten. Deshalb hat er auch dem Werke, in welchem er diesen Plan zu verwirklichen strebte, den Titel Instauratio magna gegeben. Dasselbe zerfällt in drei Theile. Der erste Theil führt die Ueberschrift: De dignitate et augmentis scientiarum. In diesem wird ein neuer Organisationsplan der gesammten Wissenschaften entworfen. Der zweite ist das Novum organum, in welchem die Grundzüge jener neuen Methode, welche Baco zum Zwecke der Restauration der Wissenschaften für nothwendig hält, gezeichnet werden. Der dritte Theil endlich sollte die Darstellung der Wissenschaften selbst, sowie deren Anwendung auf Erfindungen enthalten. Hiezu hat jedoch Baco nur einzelne Beiträge geliefert. Dazu gehören die nach seinem Tode erschienene Sylva sylvarum sive historia naturalis, und die Essays moral., economical and political (lat. Titel: Sermones fideles)[1]).

1) Von den zahlreichen Ausgaben der Schriften Baco's nennen wir nur die neueren, nämlich Gesammelte Werke Baco's von William Rawley, Amst. 1663, dann Frankf. 1665 und London 1740 u. 65, von Mallet. Lateinische Ausg. der Werke Baco's sind Frankf. 1666, Amst. 1684, Leipz. 1694, Lyon 1696, Amst. 1730 erschienen. In neuester Zeit haben Baco's Werke edirt: Montague, Lond. 1825—34; G. Bose, Lond. 1846, und Ellis, Spedding und Heath, Lond. 1858—59. Ueber Baco und seine Philosophie ist viel geschrieben worden. Wir nennen unter Anderen: De Vauzelles, Histoire de la vie et des ouvrages de Fr. Bacon, Paris 1833; Jos. de Maistre, Examen de la philosophie de Bacon, Par. 1836 u. 1865; Charles de Rémusat, Bacon, sa vie,

3. Reflectiren wir zuerst auf den neuen Organisationsplan aller Wissenschaften, wie er von Baco entworfen worden ist, so lehnt sich die Haupteintheilung an die Unterscheidung zwischen Gedächtniß, Einbildungskraft und Verstand an. Auf das Gedächtniß gründet sich nämlich die Geschichtskunde, auf die Einbildungskraft die Poesie, auf den Verstand endlich die Philosophie oder die eigentliche Wissenschaft. Was nun zuerst die Geschichtskunde betrifft, so ist die Geschichte wiederum einzutheilen in Historia civilis und Historia naturalis; die Poesie dagegen scheidet sich aus in die epische, dramatische und allegorisch-didactische Poesie. Die Philosophie endlich behandelt zuerst die Begriffe und Sätze, welche allen Theilen der Philosophie gleichmäßig zu Grunde liegen, und dieser Theil der Philosophie heißt Philosophia prima oder Scientia universalis. Dann aber wendet sie sich zu den drei Objecten der menschlichen Erkenntniß, welche sind: Gott, der Mensch und die Natur.

4. Demnach zerfällt der zweite Theil der Philosophie wieder in die Lehre von Gott, in die Lehre vom Menschen und in die Naturphilosophie. Die Lehre von Gott läßt sich nicht weiter eintheilen. Die philosophische Lehre vom Menschen dagegen betrachtet den letzteren theils als Einzelnen, theils als Glied der Gesellschaft, und zerfällt daher in Philosophia humana (Anthropologie) und Philosophia civilis. Die Anthropologie theilt sich wieder in die Somatologie und Psychologie, und an letztere schließen sich dann an die Logik und Ethik, erstere als die Lehre von der auf die Wahrheit gerichteten Erkenntniß, letztere als die Lehre von dem auf das Gute gerichteten Willen. Die Naturphilosophie endlich geht theils auf die Erkenntniß, theils auf die Anwendung der Naturgesetze, und ist demnach theils speculativ, theils operativ. Die speculative Naturphilosophie ist Physik, sofern sie die wirkenden Ursachen, Metaphysik, sofern sie die Zwecke betrachtet. Die operative ist als Anwendung der Physik Mechanik, als Anwendung der Metaphysik natürliche Magie. Die Mathematik ist eine Hilfswissenschaft der Physik.

5. Der hauptsächlichste und vornehmste Theil der Philosophie ist die Naturphilosophie. Sie bildet den Mittelpunkt der gesammten Philosophie und ist so zu sagen die Mutter aller übrigen Zweige der Wissenschaft. Die Hauptaufgabe der Philosophie besteht nämlich darin, die Gesetze des Himmels und der Erde aufzufinden und sie dann zu Erfindungen anzuwenden, um dadurch die Herrschaft des Menschen über die Natur immer mehr zu erweitern. Und das zu leisten ist eben Sache der Naturphilosophie. Diese also ist es, auf welche überall das Hauptgewicht gelegt werden muß.

6. Allerdings hat sich die Philosophie, wie schon gezeigt worden, auch mit Gott und mit der menschlichen Seele zu beschäftigen; aber ihr Gesichtskreis ist in dieser beiderseitigen Beziehung nur ein sehr beschränkter. Die natürliche Theologie ist blos

---

son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à non jours, 2. ed. Par. 1858; John Campbell, The lives of the Lord Chancellors of Engl., voll. 2, Lond. 1845, chap. 51; Kuno Fischer, Fr. Baco v. Verulam, die Realphil. und ihr Zeitalter, Leipz. 1556; C. L. Crack, L. Bacon, His writings and his philosophy, n. e. Lond. 1860; Justus v. Liebig, Ueber Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung, Münch. 1863; Heinrich Böhmer, Ueber Baco und die Verbindung der Philosophie mit der Naturwissenschaft, Erlangen 1864; James Spedding, The lettres and life of François Bacon. Lond. 1862; Ed. Chaigne et Ch. Sedail, Influence des travaux de B. d. V. et de Descartes sur la marche de l'ésprit humain, Bord. 1865; u. A. m.

im Stande, den Atheismus zu widerlegen, und einige göttliche Eigenschaften zu erschließen. Und was die Psychologie betrifft, so läßt sich über die Hauptprobleme derselben, ob nämlich die Seele trennbar oder untrennbar vom Körper, unsterblich oder sterblich, dem Körper eingezeugt oder eingeschaffen sei, u. s. w., auf dem Standpunkte der bloßen Philosophie wenig oder nichts mit Sicherheit bestimmen. Alle diese Fragen fallen somit eigentlich der geoffenbarten Theologie anheim, die allein über Gott und über die Seele sichere Aufschlüsse zu geben vermag [1]).

7. Ebenso beschränkt ist der Gesichtskreis der Philosophie in der Ethik und Religionslehre. Ein großer Theil des sittlichen Gesetzes ist zu erhaben, als daß das Licht der natürlichen Vernunft an selbes hinanzureichen vermöchte. Im Gewissen ist zwar dem Menschen ein Funke jenes ursprünglichen Lichtes verblieben, mit welchem er aus Gottes Hand hervorging, und aus diesem Lichte kann noch ein Theil des sittlichen Gesetzes erkannt werden; aber doch nicht mit der nothwendigen Klarheit und Sicherheit. Noch weniger ist die Vernunft im Stande, etwas Sicheres über unser religiöses Verhältniß zu Gott und über die religiöse Wahrheit überhaupt festzustellen. Auch in Bezug auf Sitte und Religion sind wir also auf die göttliche Offenbarung angewiesen. Dieser müssen wir uns unbedingt unterwerfen, und je dunkler und unglaublicher ein Mysterium uns dünkt, um so fester müssen wir es glauben.

8. Und so bleibt uns denn in der That als das eigentliche Rechtsgebiet der Philosophie nur die Natur übrig. Diese muß nun aber die Philosophie zu erkennen suchen wie sie ist: denn nur dadurch ist sie wahre Wissenschaft, daß sie in der Erforschung der Natur und ihrer Gesetze, Nichts von dem Ihrigen hinzuthut, sondern einzig auf die Stimme der Natur hört und blos dasjenige als Wahrheit hinnimmt, was die Natur selbst ihr dictirt. Sie darf gar nichts anderes sein, als Interpretatio naturae. Es ist daher ganz verkehrt, wenn man in der Physik die Natur und ihre Erscheinungen aus Finalursachen erklären will. Durch diese aprioristische Erklärungsweise verschließt man sich so recht den Zugang zu den wahren natürlichen Ursachen und ihren Gesetzen, während doch gerade diese in der Physik erkannt werden sollen. Die Finalursachen mögen in der wissenschaftlichen Untersuchung der menschlichen Handlungen Anwendung finden; von der Physik müssen sie ausgeschlossen werden.

9. Um aber nun dieses Ziel zu erreichen, d. i. um die Natur und ihre Gesetze, so wie sie sind, zu erkennen, ist eine neue Methode erforderlich. Die Begründung einer solchen neuen, zweckentsprechenden Methode, die uns den Zugang zur wahren Naturerkenntniß eröffnet, ist das dringendste Bedürfniß. Die Irrthümer, in welche die Naturphilosophie bisher sich verloren hat, sind zum größten Theil auf Rechnung der falschen Methode zu setzen, die man in

1) Nur in so fern fällt die Seelenlehre recht eigentlich und ausschließlich der Philosophie anheim, als im Menschen außer der vernünftigen, geistigen, auch noch eine unvernünftige Leibseele angenommen werden muß, welche ein ganz feiner und darum den Sinnen unzugänglicher Körper ist und den vegetativ-sensitiven Functionen im Leibe vorsteht. Diese Leibseele ist, weil sie körperlich ist, aus den körperlichen Elementen — ex limo terrae —, und somit ein eigentliches Naturwesen, weshalb es denn auch, wie gesagt, Aufgabe der Philosophie ist, sich damit zu beschäftigen.

der Naturforschung befolgt hat. Von dieser Voraussetzung ausgehend, sucht denn nun Baco in seinem Novum organum diese neue Methode zu construiren. Sie hat eine negative und eine positive Seite.

10. Was zuerst die negative Seite betrifft, so lehrt Baco, daß der Mensch, um die Natur getreu zu interpretiren, sich zuvörderst der Idole (Trugbilder), d. i. der falschen Vorstellungen, die nicht aus der Natur der zu erkennenden Objecte geflossen sind, sondern aus anderen Ursachen sich ergeben, entledigen müsse. Er theilt dieselben ein in Idola tribus, specus, fori et theatri. „Die in der Natur eines jeden Menschen begründeten trügerischen Vorstellungsweisen, wie z. B. die Ersetzung der wirkenden durch Finalursachen in der Physik sind die Idola tribus; die in der Eigenthümlichkeit Einzelner wurzelnden die Idola specus; die durch den menschlichen Verkehr mittelst der Sprache verursachten die Idola fori, und die auf Ueberlieferung beruhenden endlich die Idola theatri."

11. Das Hauptsächlichste aber ist die positive Seite der gedachten Methode. Zwei Wege, lehrt hier Baco, können eingeschlagen werden, um die Wahrheit zu erforschen. Der Eine geht allerdings von der Erfahrung und vom Einzelnen aus, erhebt sich dann aber sogleich zu den allgemeinsten Axiomen, und sucht aus diesen erst die weiteren Wahrheiten durch die Demonstration zu gewinnen. Der andere dagegen abstrahirt aus der Erfahrung und aus dem Einzelnen zuerst die nächstliegenden Begriffe und Wahrheiten, aus diesen wiederum die nächst höher liegenden und steigt so stufenweise und ohne Sprung empor, bis er endlich bei den höchsten und allgemeinsten Begriffen und Axiomen anlangt.

12. Die erste Methode ist bisher im Gebrauche gewesen. Aber sie ist falsch; es kann mit ihr für die wahre Erkenntniß der Natur Nichts erreicht werden. Der Syllogismus kann nicht zur Erkenntniß einer realen Wahrheit führen. Denn er besteht aus Sätzen, die Sätze wiederum aus Worten, die Worte aber sind nur Zeichen der Begriffe. Wenn also die Begriffe selbst dunkel und auf's Gerathewohl von den Dingen abstrahirt sind, so hat das, was der Syllogismus daraus erschließt, keine Wahrheit und Sicherheit. So hat z. B. Aristoteles ohne alle Umsicht und Sorgfalt gewisse Kategorien aus dem Sinnlichen abstrahirt, und diese dann zur Erklärung der Natur benützt, indem er den Syllogismus spielen ließ. Damit hat er die Naturphilosophie nicht bereichert, sondern verdorben.

13. Es bleibt also nur die zweite Methode als die richtige übrig. Sie ist die Methode der Induction; sie schließt den Syllogismus aus und bleibt bei der Induction stehen. Diese Methode muß von der Erfahrung ausgehen, darf aber nicht bei der unmittelbaren Erfahrung stehen bleiben; sie muß vielmehr durch Beobachtungen und Versuche Erscheinungen und Thatsachen constatiren und selbe übersichtlich ordnen. Dann muß aus diesen Erscheinungen und Thatsachen durch Induction der allgemeine Begriff und das allgemeine Gesetz, unter welches sie fallen, abstrahirt werden. Von diesen also gewonnenen Begriffen und Gesetzen muß dann durch weitere Induction zu den nächst höheren

Begriffen und Geſetzen fortgegangen werden, bis man endlich durch fortgeſetzte Induction bei den höchſten Begriffen und Axiomen anlangt. Kein Mittelglied darf überſprungen werden. Nicht Flügel, ſondern Blei muß man dem Verſtande anhängen. Auf ſolche und nur auf ſolche Weiſe gelangt man zur wahren Naturerkenntniß, zur wahren Interpretatio naturae.

14. So ſteht denn die wahre wiſſenſchaftliche Methode in der Mitte zwiſchen zwei entgegengeſetzten Ausſchreitungen. Auf der einen Seite befinden ſich die rohen Empiriker, die nur immer Thatſachen zuſammenhäufen, ohne ſie zu verarbeiten. Sie gleichen den Ameiſen, welche Haufen von Vorrath zuſammentragen, dieſen aber ſo belaſſen, wie er iſt. Auf der anderen Seite dagegen ſtehen die dogmatiſtiſchen Philoſophen, die durch den Syllogismus Alles aus ſich herausconſtruiren wollen. Sie gleichen den Spinnen, welche ihr Gewebe aus ſich herausſpinnen. In der Mitte zwiſchen beiden ſteht endlich die wahre und rechte Inductionsmethode, welche Erfahrungen zugleich ſammelt und verarbeitet, ohne von dem Ihrigen etwas hinzuzuthun. Wer dieſe Methode befolgt, gleicht der Biene, welche aus den Blüthen des Gartens den Stoff ſammelt, aber ihn zugleich durch eigene Thätigkeit ſichtet und verarbeitet.

15. Die wiſſenſchaftlichen Reſultate, welche auf dem bisher bezeichneten Wege gewonnen werden, können und müſſen dann zu dem Zwecke verwerthet werden, um Erfindungen zu machen, welche das menſchliche Leben erleichtern und verſchönern. Das iſt das Ziel aller Naturforſchung. Denn dieſe darf nicht ſteril ſein, ſondern muß dem Leben zu Gute kommen.

16. Baco war für ſeine Perſon noch nicht dem Empirismus zugethan. Aber dadurch, daß er in einſeitiger Weiſe blos die Induction befürwortete und die Demonſtration für wiſſenſchaftlich unfruchtbar erklärte, hat er den Empirismus in der Philoſophie angebahnt. Darum berufen ſich alle folgenden Vertreter des Empirismus auf ihn als auf ihren Vorläufer. Die Induction hat ja ganz gewiß ihre hohe Bedeutung, namentlich für die empiriſchen Naturwiſſenſchaften; aber wenn man ſie gegen die Demonſtration ſetzt und dieſe durch ſie zu eliminiren ſucht, dann kann zuletzt das Reſultat nur ein platter Empirismus ſein, der blos auf die Erfahrung und Beobachtung ſchwört, eine Erhebung des Denkens in das Gebiet des Idealen oder Ueberſinnlichen aber verſchmäht.

II. René Descartes (Renatus Carteſius).

1. Sein Leben und ſeine Schriften. Seine Stellung zum Chriſtenthum.

§. 25.

1. Im Gegenſatze zu Baco von Verulam nimmt Carteſius nicht die Erfahrung, ſondern das Selbſtbewußtſein zum Ausgangspunkte ſeiner philoſophiſchen Forſchung, und begründet dadurch den philoſophiſchen Rationalismus. Geboren i. J. 1569 zu La Haye in Touraine, erhielt Carteſius

ſeine erſte Bildung im Jeſuitencollegium zu La Fleche, wo er ſich bereits durch ſeinen lebhaften Geiſt und durch ſeine unerſättliche Wißbegierde auszeichnete. Er lebte dann meiſt zu Paris, vorzugsweiſe mit mathematiſchen, aber auch mit theologiſchen, philoſophiſchen und phyſicaliſchen Studien beſchäftigt, ohne jedoch durch dasjenige, was er in dieſen Gebieten des Wiſſens vorfand, befriedigt zu werden. Dann ging er auf Reiſen und nahm Kriegsdienſte, zuerſt unter dem Prinzen von Oranien und dann unter Tilly. Während eines längeren Aufenthaltes zu Neuburg a. d. D. faßte er den Plan, ein ganz neues Syſtem der Philoſophie zu begründen, und that das Gelübde, eine Wallfahrt nach Loretto zu machen, wenn ihm ſein Vorhaben gelingen ſollte, ein Gelübde, das er auch ſpäter vollzog. Im Jahre 1624 nahm er ſeinen Abſchied, brachte dann noch einige Jahre auf Reiſen zu, und kehrte endlich 1629 nach Holland zurück, wo er daran ging, ſeinen oben erwähnten Plan auszuführen. Er ſchrieb hier von 1629—1649 ſeine wichtigſten Werke. In vertrautem Briefwechſel ſtand er mit der Prinzeſſin Eliſabeth, Tochter Friedrichs V. von der Pfalz. Im Jahre 1649 folgte er einem Rufe der Königin Chriſtine nach Schweden, ſtarb aber daſelbſt ſchon im folgenden Jahre (1650).

2. Von den Schriften, die Carteſius veröffentlicht hat, iſt die früheſte der Discours de la méthode (lateiniſch: De methodo), der zugleich mit der Dioptrique, den Météores und der Géometrie unter dem Titel Essays philosophiques, Leiden 1637 erſchien, in lateiniſcher, vom Abbé Etienne de Courcelles angefertigter, von Carteſius durchgeſehener Ueberſetzung aber, unter dem Titel Specimina philosophica, Amst. im Jahre 1644 herauskam. Daran ſchließen ſich folgende weitere Schriften in lateiniſcher Sprache an: a) Meditationes de prima philosophia, ubi agitur de Dei existentia et animae immortalitate. His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes cum responsionibus auctoris, Paris 1641, und 2. Ausgabe Amst. 1642; b) Principia philosophiae, eine ſyſtematiſche Darſtellung der ganzen carteſianiſchen Doctrin, Amst. 1644; c) Epistola Renati Cartesii ad Gisbertum Voëtium, Amst. 1643, eine Vertheidigung gegen die Angriffe des letzteren; d) De passionibus animi, Amst. 1650; e) De homine et de formatione foetus, Par. 1664, erſt nach ſeinem Tode herausgegeben und von Louis la Forge in's Lateiniſche überſetzt; f) Viele Briefe (Epistolae Ren. Cartesii), ed. Par. 1657—67, lat. Amst. 1668 u. 1692. Außerdem erſchienen ſpäter aus ſeinem Nachlaſſe noch: Le monde, ou traité de la lumière, ed. Par. 1644 u. 1677, Regulae ad directionem ingenii, Amst. 1701 und Inquisitio veritatis per lumen naturae, Paris 1701 [1]).

---

1) Lat. Geſammtausgaben der Werke des Carteſius ſind Amst. 1670—83 u. 1692 bis 1701; die Opp. philosophica auch Frankf. 1692 erſchienen; in franz. Sprache ſind ſeine Werke Par. 1701, 1724, und durch V. Couſin, 1824—26 herausgegeben worden; die phil. Werke durch Garnier, Par. 1835. Einiges früher nicht Veröffentlichte hat Foucher de Careil, Par. 1859 herausgegeben; eine deutſche Ueberſetzung der philoſ. Werke hat Kuno Fiſcher beſorgt, Mannheim 1863. Ueber Carteſius iſt viel geſchrieben worden. Wir erwähnen von neueren Werken hier: Histoire de la philosophie cartésienne par Francisque Bouillier, Par. 1854; Heinrich Ritter, Ueber den Einfluß des Carteſius auf die Ausbildung des Spinozismus, Leipz. 1816; Sigwart, Ueber den Zuſammenhang des Spinozismus mit der Carteſianiſchen Philoſophie, Tüb. 1816; H. G. Hotho, De phil. Cart. diss., Ber. 1826; Schaarſchmidt, Descartes und

3. Der göttlichen Offenbarung ſtellt ſich Carteſius in ſeiner Philoſophie nicht feindlich gegenüber; er erkennt ſie unbedingt an. Er unterſcheidet dreierlei Wahrheiten, ſolche, welche blos durch den Glauben, ſolche, welche auch durch die Vernunft und ſolche, welche blos durch die Vernunft erkannt werden. Nur die beiden letzteren Arten von Wahrheiten gehören in die Philoſophie; die erſtgenannten ſtehen über der Philoſophie; ſie können nicht aus der Vernunft abgeleitet werden, wiewohl nachweisbar iſt, daß ſie nicht gegen die Vernunft ſeien. Der Glaube iſt unantaſtbar; an ihm zu rütteln oder ſeine Lehren zu bezweifeln, kann der Philoſophie nicht geſtattet ſein. Die Myſterien des Glaubens ſind zwar an ſich nicht innerlich evident, aber durch das innerliche, übernatürliche Licht des Glaubens ſind wir über dieſelben vollkommen gewiß. Er ſelbſt, ſagt Carteſius, wolle dem theologiſchen Gebiete fern bleiben und ſich blos auf die Philoſophie beſchränken, weil er ſich die Gnade nicht zutraue, die nöthig ſei, um in der theologiſchen Wiſſenſchaft thätig zu ſein, unterwerfe aber ſeine philoſophiſchen Lehrmeinungen, in ſo weit ſie ſich mit dem Dogma berühren, unbedingt dem Urtheile der Kirche.

4. Dieſes vorausgeſetzt, wollen wir nun auf das carteſianiſche Syſtem ſelbſt eingehen, und wir beginnen mit der carteſianiſchen Methode.

2. Die carteſianiſche Methode.

§. 26.

1. Mit Treuherzigkeit und Offenheit erzählt Carteſius in ſeiner Schrift De methodo die Geſchichte ſeines inneren Lebens. Mit dem Zweifel aus der Schule gekommen, will er im praktiſchen Umgang mit den Menſchen und in der Beobachtung des Lebens die Wahrheit finden. Es gelingt ihm aber nicht, und deshalb entſchließt er ſich, ſich ganz auf ſich allein zurückzuziehen, ob er nicht vielleicht vom reinen Selbſtbewußtſein aus dasjenige finden könnte, was er ſo lange vergebens geſucht: die gewiſſe Erkenntniß der Wahrheit. Zu dieſem Zwecke aber, meint er, ſei es nothwendig, daß er vorher Allem entſagte, was er bisher für wahr gehalten, indem ſonſt wiederum mit dem Wahren das Falſche ſich vermiſchen könnte. Er faßt daher den Entſchluß, ſeinen religiöſen Glauben als unantaſtbares Heiligthum in ſeinem Innern feſtzuhalten und

---

Spinoza, urkundliche Darſtellung der Philoſophie beider, Bonn 1850; Löwe, Das ſpeculative Syſtem des René Descartes, ſeine Vorzüge und Mängel, Wien 1855, X. Schmidt aus Schwarzenberg, René Descartes und ſeine Reform der Philoſophie, Nördlingen 1859; E. Saisset, Précurseurs et disciples de Descartes, Par. 1862; L. Gerkrath, De connexione, quae intercedit inter Cart. et Pascal., (Progr.) Braunsb. 1863; Bertrand de St. Germain, Descartes considéré comme physiologiste et comme médicin, Par. 1870; Koch, Die Pſychologie des Descartes, München; Natorp, Descartes' Erkenntnißtheorie, Marburg; Barthel, Descartes' Leben und Metaphyſik, Erlangen, u. A. m. Vgl. auch meine Artikel: René Descartes und ſeine Reform der Philoſophie im „Katholik", Jahrg. 1860.

seinem Vaterlande den gebührenden Gehorsam zu wahren, alles Uebrige aber von sich zu thun und ganz von vorne anzufangen, um aus dem reinen Selbstbewußtsein heraus zur Erkenntniß der Wahrheit fortzuschreiten. Damit hat er den Standpunkt seiner Methode festgestellt, und diese selbst entwickelt er nun in folgender Weise:

2. Gegen alles Dasjenige, was wir nach der gewöhnlichen Weise unserer Erkenntniß durch die Sinne oder durch den Verstand erkennen, lassen sich Gründe aufbringen, welche den Zweifel daran berechtigen und als vernünftig erscheinen lassen. Es steht z. B. unbestreitbar fest, daß unsere Sinne uns häufig täuschen; wir dürfen ihnen daher in keinem Falle unbedingt trauen, um so mehr, da uns auch im Traume oft Aehnliches erscheint, wir aber kein sicheres Criterium haben, um zu entscheiden, ob wir in diesem Augenblicke wachen oder träumen. „Daß es überhaupt Ausdehnung gibt, scheint sich freilich nicht leicht bezweifeln zu lassen; jedoch weiß ich nicht, sagt Cartesius, ob nicht vielleicht ein allmächtiges Wesen bewirkt habe, daß zwar in der That keine Erde, kein Himmel, kein ausgedehntes Object, keine Figur, keine Größe, kein Ort existirt, und daß ich nichtsdestoweniger die sinnlichen Vorstellungen habe, die mir die Existenz aller dieser Dinge vorspiegeln, daß ich sogar in der Addition von zwei und drei, in der Zählung der Seiten eines Quadrates, in den leichtesten Schlüssen mich täusche.“ Kurz, alle Erkenntniß, die auf dem gewöhnlichen Wege genommen wird, ist dem Zweifel unterworfen.

3. Will man also zu einer *gewissen* Erkenntniß der Wahrheit gelangen, so muß man vor Allem diesem wohlbegründeten Zweifel sein Recht lassen. Derjenige, welcher zu philosophiren anfängt, muß sich in der That auf den Standpunkt des *allgemeinen Zweifels* stellen. Er muß zweifeln an Gottes Dasein, am Dasein der Außenwelt, an der Existenz seines eigenen Körpers, ja selbst an der Wahrheit mathematischer Sätze. Allerdings darf er nicht zweifeln um des Zweifels selbst willen, nämlich um beim Zweifel stehen zu bleiben, wie die Skeptiker, sondern vielmehr um den Zweifel zu besiegen und ihn ein für allemal auszutilgen. Man muß zweifeln, um sich von allen vorgefaßten Meinungen der Schule und des Lebens zu befreien, und dann, nachdem man sich davon befreit, die Wahrheit zu gewinnen.

4. Habe ich es aber, fährt Cartesius fort, dahin gebracht, an Allem zu zweifeln, so bleibt mir doch bei all diesem Zweifel immer Eines übrig, woran ich *nicht* zweifeln kann. Dies Eine ist dieses, *daß ich zweifle* oder weil Zweifeln ein Denken ist, *daß ich denke*. Kann ich nun dieses bei allem Zweifel nicht bezweifeln, so ist auch das Andere dem Zweifel entzogen, daß ich *existire*, denn existirte ich nicht, so könnte ich auch nicht denken. Die einzige Wahrheit also, die mir bei allem Zweifel als unbezweifelbar übrig bleibt, ist diese: „*Ich denke, also bin ich*“ — Cogito, ergo sum. Dieser Satz ist nun das Fundament aller Philosophie; er ist der archimedische Punkt, von dem aus der Geist zur Erkenntniß aller übrigen Wahrheiten fortschreiten muß. Er ist der Ausgangspunkt der gesammten philosophischen Forschung. Nur von diesem Standpunkte aus läßt sich der Zweifel überwinden. Es frägt sich nun, *auf*

welche Weiſe von dieſem Ausgangspunkte aus zur gewiſſen Erkenntniß der Wahrheit fortzuſchreiten ſei.

5. Vor Allem, ſagt Carteſius, iſt mir in dem Satze »Cogito, ergo sum« das Criterium aller Wahrheit und das Princip aller Gewißheit gegeben. Frage ich mich nämlich, warum ich über die Wahrheit dieſes Satzes unbedingt gewiß bin, ſo liegt der Grund davon darin, daß ich mit einer Klarheit und Deutlichkeit, die durch Nichts übertroffen werden kann, einſehe, daß ich denke, und daß ich, wenn und weil ich denke, nothwendig auch exiſtiren müſſe, da erſteres das letztere nothwendig involvirt. Folglich muß auch alles Uebrige, deſſen Wahrheit ich ebenſo klar und deutlich erkenne, wie die Wahrheit des Satzes: »Cogito, ergo sum«, ebenſo wahr und gewiß ſein, wie dieſer Satz ſelbſt. Das allgemeine Criterium der Wahrheit und Princip der Gewißheit iſt ſomit die klare und deutliche Erkenntniß der Wahrheit eines Satzes.

6. Geſtützt auf dieſes Criterium ſchreiten wir nun von dem Satze: Cogito, ergo sum zunächſt fort zur Erkenntniß des Weſens unſeres eigenen Ichs. Komme ich nämlich, ſagt Carteſius, durch das Bewußtſein meines Denkens zur Gewißheit über meine eigene Exiſtenz, ſo ſehe ich klar und deutlich ein, daß mein Ich, welches denkt, eine Subſtanz ſein müſſe. Denn das Denken iſt eine Action und eine Action ſetzt eine Subſtanz als ihr Princip und als ihren Träger voraus. Das erſte Reſultat alſo, welches ich in Hinſicht auf das Weſen meines Ichs aus dem Denken gewinne, iſt dieſes, daß es eine Subſtanz ſei.

7. Nicht genug. Mit der gleichen Klarheit und Deutlichkeit erkenne ich auch, daß das Ich, welches denkt, nichts anderes in ſich einſchließt, als eben dieſes Denken, ſomit weder Ausdehnung, noch Figur, noch Bewegung, ja daß das Ich noch denken könnte, wenn auch Alles, was Ausdehnung, Figur und Bewegung hat, alſo alles Körperliche hinweggenommen iſt. Daraus geht denn nun nothwendig hervor, daß jene Subſtanz in mir, welche denkt, von meinem eigenen Körper ſowohl, als auch von der körperlichen Natur überhaupt weſentlich verſchieden, ſomit eine unkörperliche und immaterielle Subſtanz ſei. Das iſt das zweite Reſultat, welches ich in Hinſicht auf das Weſen meines Ichs aus dem Denken gewinne.

8. Für's Dritte endlich ſehe ich nicht minder klar und deutlich ein, daß meine Exiſtenz in ſo fern von meinem Denken abhängt, als ich, wenn ich nicht wirklich denke, gar keinen Grund mehr habe, zu behaupten, daß ich während der Zeit, wo ich nicht denke, wirklich exiſtire. Daraus muß ich ſchließen, daß das Weſen jener Subſtanz in mir, welche Princip des Denkens iſt, im Denken beſtehe, und zwar nur im Denken, weil ſie, wie wir ſchon wiſſen, Alles, was nicht Denken iſt, von ſich ausſchließt. Sie muß daher auch vom erſten Augenblicke ihres Daſeins an ununterbrochen denkend thätig ſein. Das iſt das dritte Reſultat hinſichtlich des Weſens meines Ichs.

9. Damit habe ich nun das Weſen meines Ichs vollkommen erkannt. Mein „Ich", d. i. meine Seele im Gegenſatze zu meinem Körper iſt nämlich

eine vom Körper weſentlich verſchiedene, immaterielle und einfache Subſtanz, deren Weſen im Denken und nur im Denken beſteht, ſo daß ſie alſo keinen Augenblick exiſtiren kann, ohne wirklich zu denken. Es iſt ſomit erſichtlich, daß die Erkenntniß der Natur der Seele früher, leichter und evidenter iſt, als die Erkenntniß aller anderen Dinge, weil ich ſie unmittelbar aus dem Denken, deſſen ich mir bewußt bin, erſchließe. Deshalb übertrifft denn auch die Gewißheit dieſer Erkenntniß jede andere.

10. Der zweite Schritt ferner, welcher nach Erkenntniß des Weſens der Seele in der Ermittelung der Wahrheit zu machen iſt, beſteht darin, daß wir zur Erkenntniß Gottes vorzudringen ſuchen. Zu dieſem Zwecke, ſagt Carteſius, wende ich mich wieder zur Betrachtung meines Ichs im Selbſtbewußtſein. Wenn ich in mich ſelber hineinblicke, ſo finde ich in mir verſchiedene Ideen vor: unter ihnen auch die Idee von einem unendlich vollkommenen Weſen, von Gott. Wie dieſe Idee in mich hineingekommen, was es überhaupt mit derſelben für eine Bewandtniß habe, iſt vorläufig noch ganz gleichgiltig: — genug, daß ſie in mir da iſt. Unterſuche ich aber nun dieſe Idee näher, ſo erkenne ich klar und deutlich, daß ſie nothwendig objectiv real ſein, d. h. daß in der Objectivität ein unendlich vollkommenes Weſen — Gott — wirklich exiſtiren müſſe. Denn:

a) Das unendlich vollkommene Weſen muß als ſolches alle Vollkommenheiten haben. Nun aber iſt die Exiſtenz unſtreitig eine große Vollkommenheit; denn vollkommener iſt es, zu exiſtiren, als bloß möglich zu ſein. Folglich muß das unendlich vollkommene Weſen eo ipso, daß es dieſes iſt, wirklich exiſtiren. Die Exiſtenz iſt in der Idee des unendlich vollkommenen Weſens ſo nothwendig enthalten, wie in der Idee des Dreiecks der Satz, daß die Summe ſeiner Winkel gleich ſei zweien rechten.

b) Die Idee des unendlich vollkommenen Weſens ſchließt, ſofern wir ihren objectiven Inhalt in's Auge faſſen, eine unendliche Fülle von Realität in ſich. Verhält es ſich aber alſo, dann kann die Urſache derſelben nicht ich ſelbſt ſein, gleich als hätte ich ſie aus mir erzeugt; denn da ich ein beſchränktes Weſen bin, und nicht die ganze Fülle der Realität in mir einſchließe, ſo wäre hier in der Wirkung mehr Realität, als in der Urſache: was nicht möglich iſt, da nach dem Cauſalitätsprincip Alles was in der Wirkung iſt, ſchon vorher (formaliter oder eminenter) in der Urſache ſein muß. Es muß alſo die Urſache dieſer Idee eine von mir verſchiedene ſein, und zwar kann dieſe Idee nur von einer ſolchen Urſache in mir erzeugt ſein, welche gleichfalls die Fülle der Realität in ſich ſchließt, weil, wie ſchon geſagt, das Cauſalitätsprincip fordert, daß Alles, was in der Wirkung iſt, auch in der Urſache ſein müſſe. Daraus folgt offenbar, daß außer mir ein Weſen exiſtiren müſſe, welches die ganze Fülle der Realität in ſich ſchließt, alſo unendlich vollkommenes Weſen iſt. Und das iſt Gott.

c) Endlich ſetzt ſchon das Daſein meines Ichs, welches ich aus dem Denken erſchließe, das Daſein Gottes voraus. Denn ich exiſtire nicht durch mich ſelbſt. Wäre ich durch mich ſelbſt, ſo würde ich mir alle jene Vollkommenheiten gegeben haben, deren Idee ich beſitze, was doch thatſächlich nicht der Fall iſt. Ich muß alſo eine aus ſich ſeiende Urſache vorausſetzen, die mir das Daſein gegeben hat. Und das iſt Gott. Man könnte allerdings ſagen, daß ich meine Exiſtenz von Anderen, nämlich von meinen Eltern, und dieſe wiederm von ihren Eltern haben, und ſo fort in's Unendliche, wes-

halb die Annahme einer erſten Urſache nicht gefordert ſei. Allein abgeſehen davon, daß ein Regressus in infinitum nicht möglich iſt, würde ſchon die Fortdauer meiner Exiſtenz mich zum Schluß auf eine erſte Urſache nöthigen; denn wie der Grund meiner Exiſtenz, ſo liegt auch der Grund der Fortdauer meiner Exiſtenz nicht in mir ſelbſt, weil daraus, daß ich jetzt exiſtire, keineswegs folgt, daß ich im nächſten Augenblicke gleichfalls noch exiſtiren werde. Es müßte daher auch in dieſem Falle eine erſte Urſache vorausgeſetzt werden, die mich im Daſein erhält.

11. So ſind wir denn von unſerem Selbſtbewußtſein, vom Ich aus, auch zur Erkenntniß Gottes als des unendlich vollkommenen Weſens gelangt, und haben die Gewißheit über ſeine Exiſtenz erlangt. Damit haben wir den bedeutſamen Schritt von der Subjectivität in die Objectivität hinausgethan. Es bleibt uns nun nur mehr übrig, daß wir uns auch über das Daſein der Außenwelt, der körperlichen Dinge vergewiſſern; denn von dieſen wiſſen wir bis jetzt noch Nichts, d. h. wir wiſſen noch nicht gewiß, daß ſie exiſtiren, ſie ſind noch dem Zweifel anheimgegeben. Und ſo ſchreitet denn unſere Erkenntniß in dritter Linie zur Außenwelt fort.

12. Die Sinne für ſich allein vergewiſſern uns keineswegs über das Daſein der Körperwelt. Aus den ſinnlichen Vorſtellungen läßt ſich das Daſein der Körper nicht erweiſen, weil wir im Grunde nicht wiſſen können, ob nicht die Seele die Kraft beſitze, die ſinnlichen Vorſtellungen aus ſich allein zu erzeugen. Und ſelbſt wenn man damit die in uns liegende natürliche Neigung verbindet, dieſe Ideen auf äußere Körper zu beziehen, ſo iſt damit Nichts gewonnen, weil wir ja aus irgend welcher Urſache einer nothwendigen Täuſchung unterliegen könnten. Wir müſſen alſo für das Daſein der Körperwelt einen höheren Gewißheitsgrund ſuchen.

13. Und dieſer höhere Gewißheitsgrund nun iſt die göttliche Wahrhaftigkeit. Daß Gott abſolut wahrhaftig ſei, erkennen wir unmittelbar dadurch, daß wir Gott als das unendlich vollkommene Weſen erkennen. Iſt aber Gott abſolut wahrhaftig, dann iſt es unmöglich, daß er uns in eine unvermeidliche Täuſchung hineinführe; was ſtattfinden würde, wenn die Körper, die unſeren ſinnlichen Vorſtellungen entſprechen, nicht exiſtiren würden, da wir von Natur aus gar nicht anders können, als das Daſein von Körpern außer uns anzunehmen. Es müſſen alſo dieſe Körper wirklich exiſtiren. Auf ſolche Weiſe alſo vergewiſſert uns Gottes Wahrhaftigkeit und ſie allein über das Daſein unſeres eigenen und fremder Körper.

14. Auf ſolche Weiſe gelangen wir alſo vom Cogito, ergo sum aus zuerſt zur Erkenntniß des Weſens unſeres Ichs, dann zur Erkenntniß Gottes, und endlich durch das Medium der göttlichen Wahrhaftigkeit zur Gewißheit über das Daſein der Körper. Damit iſt nun der allgemeine Zweifel gänzlich und gründlich gehoben. Was vorher als unſicher aufgegeben worden, das iſt nun als völlig geſichert wieder gewonnen. Wenn in einem Korbe geſunde und faule Aepfel durcheinander liegen, ſo entleert man den ganzen Korb ſeines Inhaltes, um dann die geſunden Aepfel aus der ganzen Maſſe herauszuſuchen und ſie wieder in den Korb zu legen, die faulen aber außen zurückzulaſſen. In analoger Weiſe verhält es ſich hier.

15. Ja noch mehr. Die Gewißheit unſerer Erkenntniß iſt nun auch in ſo fern vollkommen geſichert, als wir in der göttlichen Wahrhaftigkeit den höchſten objectiven Grund derſelben gefunden haben. Nicht blos vergewiſſert uns nämlich die göttliche Wahrhaftigkeit über das Daſein der Körper, ſondern in ihr liegt auch die höchſte Begründung des ſubjectiven Princips der Gewißheit. Denn eben weil Gott wahrhaftig iſt, erſcheint es als unmöglich, daß er uns täuſchen könne in dem Falle, daß wir etwas klar und deutlich erkennen; wir können und müſſen daher auf dieſen Grund hin vollkommen gewiß ſein über die Wahrheit des klar und deutlich Erkannten.

16. Das iſt die Methode des Carteſius. Daß ſelbe in einem beſtändigen Cirkel ſich bewege, iſt offenkundig. Nachdem Carteſius alles dem Zweifel anheimgegeben, bis auf das Cogito, ergo sum, fängt er doch gleich zu ſchließen an[1]), und ſtützt ſich dabei auf die Vernunftprincipien, die jedem Schluß zu Grunde liegen, ohne zu bedenken, daß dieſe ſelbſt noch zweifelhaft ſind. Die klare und deutliche Erkenntniß iſt ihm das Princip der Gewißheit; ſie iſt aber dies ſelbſt wiederum nur durch die göttliche Wahrhaftigkeit. So beruht ihm für's Erſte die Gewißheit über die göttliche Wahrhaftigkeit auf der klaren und deutlichen Erkenntniß, daß dieſe Vollkommenheit in der Idee Gottes eingeſchloſſen ſei, und dann beruht es wieder auf der göttlichen Wahrhaftigkeit, daß die klare und deutliche Erkenntniß nicht täuſchen könne. Der Cirkel iſt unverkennbar. Auf dem Grunde des Selbſtbewußtſeins allein läßt ſich nun einmal keine Philoſophie aufbauen. Das an ſich Gewiſſe, wovon die Philoſophie ausgehen muß, kann nicht blos das durch das Selbſtbewußtſein Bezeugte ſein. Es müſſen auch noch die Thatſachen der äußeren Erfahrung und die Vernunftprincipien damit verbunden werden; ſonſt iſt kein Reſultat zu erwarten. Der allgemeine Zweifel läßt ſich der Philoſophie nicht als Grundlage unterbreiten.

3. Die carteſianiſche Erkenntnißlehre.

§. 27.

1. In der Erkenntnißlehre geht Carteſius von dem Grundſatze aus, daß aus der Erfahrung eine intellectuelle Erkenntniß nicht geſchöpft werden könne. Denn die Sinne referiren uns die äußeren Gegenſtände nur nach dem Verhältniſſe, in welchem ſie zu unſerem Körper ſtehen, je nachdem ſie nämlich zu dieſem ſich nützlich oder ſchädlich verhalten. Was die Körper an ſich ſeien, läßt ſich aus der ſinnlichen Vorſtellung derſelben keineswegs eruiren. Demnach iſt der Satz: Cognitio intellectualis incipit a sensu falſch. Der Urſprung der intellectuellen Erkenntniß muß in ganz anderer Weiſe erklärt werden. Und zwar iſt er zu erklären durch die Annahme eingeborener Ideen.

---

1) Iſt ja das Cogito, ergo sum, ſelbſt ſchon ein Schluß — ein Enthymema, in welchem der Oberſatz: Omne, quod cogitat, existit, weggelaſſen iſt.

2. Carteſius unterſcheidet drei Arten von Ideen: ideas adventitias, die wir durch ſinnliche Wahrnehmung gewinnen, ideas factitias, die wir durch unſere Einbildungskraft ſelbſt erzeugen, und endlich ideas innatas, die von Natur oder von Geburt aus in uns ſind. Zu den eingeborenen Ideen ſind zu rechnen für's Erſte die Idee von Gott, dann die Idee unſeres eigenen Selbſts und endlich alle jene Ideen, deren Inhalt etwas Nothwendiges, Unveränderliches und Ewiges iſt, und auf das Anſichſein der Dinge geht, wie die Ideen des Seins, der Subſtanz, des Grundes, der Wahrheit, der Ausdehnung, der Bewegung u. ſ. w.

3. Fragen wir nun aber, wie und auf welche Weiſe denn dieſe Ideen uns eingeboren ſeien, oder vielmehr, wie denn dieſes Eingeborenſein zu faſſen ſei, ſo bleibt ſich Carteſius in dieſer Beziehung nicht conſtant. Zuerſt ſagt er, die eingeborenen Ideen ſeien gewiſſe Entitäten (entia quaedam), welche von Gott ausgehen und von ihm unſerer Seele eingeprägt werden. Denn da die Idee, objectiv genommen, nichts anderes iſt, als die Sache ſelbſt, ſofern ſie objectiv in unſerem Verſtande iſt (res cogitata, quatenus objective est in intellectu), ſo muß ſie in dieſer Faſſung als eine uns eingeprägte Realität gefaßt werden. Die Idee Gottes im Beſonderen iſt gewiſſermaßen das Siegel, welches der Werkmeiſter als Merkmal ſeiner ſelbſt ſeinem Werke (der Seele) aufgedrückt hat.

4. Dabei bleibt jedoch Carteſius nicht ſtehen. Durch die Einwürfe, die ihm gemacht wurden, gedrängt, ſieht er ſich zuletzt veranlaßt, ſeine Anſicht zu modificiren. Nun erſcheinen ihm die Ideen nur mehr in dem Sinne als eingeboren, daß die Seele von Natur aus die Kraft hat, ſie aus ſich zu erzeugen. Sie ſind hienach nicht etwas von dem Denkvermögen Verſchiedenes, wie etwa eine Species, die in dieſem wäre, um es zu informiren, auch ſind ſie nicht als actuelle Ideen zu denken, ſondern es iſt in uns nur die Potenz, dieſe Ideen zu ſetzen; ſie exiſtiren ſomit in unſerer Seele nicht der Wirklichkeit, ſondern blos der Möglichkeit nach, ſind uns nicht der Wirklichkeit, ſondern blos der Möglichkeit nach eingeboren. Dabei iſt jedoch zu bemerken, daß unter jener Potenz nicht etwa die Kraft zu verſtehen ſei, die gedachten Ideen aus dem Sinnlichen durch Abſtraction zu gewinnen — auf dem Wege der Abſtraction aus dem Sinnlichen entſteht ja, wie wir ſchon wiſſen, überhaupt keine intellectuelle Erkenntniß — ſondern vielmehr die Kraft, ſie aus uns allein hervorzubringen.

5. Durch dieſe eingeborenen Ideen alſo iſt alle intellectuelle Erkenntniß bedingt. Jene Ideen repräſentiren nämlich die objective Wahrheit. Der Grund dieſer Conformität der Ideen mit der objectiven Wahrheit liegt in der göttlichen Anordnung. Gott hat nämlich das Seiende geſetzt und dann die entſprechenden Ideen in unſere Seele gelegt, ſo daß wir, wenn wir jene Ideen erkennen, in dieſen und durch dieſe auch die ihnen entſprechende objective Wahrheit erkennen. Sollen wir daher das wahre Weſen der Dinge erkennen, dann müſſen wir uns jenen eingeborenen Ideen zuwenden, d. h. wir müſſen dieſelben uns zum Bewußtſein bringen.

6. Damit wir sie uns aber zum Bewußtsein bringen, resp. damit sie in uns aus der bloßen Potenz in den Act übergehen, dazu bildet die sinnliche Erfahrung die gelegenheitliche Ursache. Der sinnliche Eindruck nämlich gibt uns die Veranlassung, die Idee, welche demselben entspricht, in uns und aus uns hervorzurufen, und so in dieser Idee den Gegenstand nach seinem intelligibeln Sein zu denken. Demnach ist die sinnliche Erfahrung zur intellectuellen Erkenntniß allerdings erforderlich, aber nicht als Quelle, woraus jene geschöpft wird, sondern blos als veranlassende Ursache dazu, damit unser Denkvermögen sich in Thätigkeit setze, um jene allgemeinen Ideen, in welchen das wahre intelligible Sein der in der sinnlichen Erfahrung sich darstellenden Gegenstände sich repräsentirt, aus seinem eigenen Schoße hervorzurufen.

7. Ist also in den eingeborenen Ideen das vermittelnde Glied gefunden, wodurch unserer intellectuellen Erkenntniß der Uebergang von der Subjectivität zur Objectivität ermöglicht wird: so ist aber mit den bloßen Ideen, für sich genommen, die Erkenntniß subjectiv noch nicht vollendet. Die Ideen müssen auch auf die entsprechenden Objecte angewendet werden. Und das geschieht im Urtheil. Das Urtheil, formell genommen, ist aber nicht mehr Sache des Verstandes, sondern Sache des Willens. Dem Verstande gehört blos die Perception und Vergleichung der Ideen an; der darauf folgende Act der Bejahung oder Verneinung dagegen ist Sache des Willens. Denn Bejahung und Verneinung involviren eine Beistimmung zu etwas, was ich erkannt habe, und die Beistimmung gehört dem Willen an.

8. Und eben hierin liegt der Möglichkeitsgrund des Irrthums. Der Wille soll nämlich nur dann urtheilen, wenn der Verstand die Sache klar und deutlich erkannt hat, und er soll sein Urtheil so lange zurückhalten, bis diese klare und deutliche Erkenntniß da ist. Thut er dieses nicht, urtheilt er vielmehr über Dinge oder Verhältnisse, von welchen er noch keine klare und deutliche Erkenntniß besitzt, so mißbraucht er seine Freiheit und gibt sich der Gefahr des Irrthums preis. Der Irrthum hat somit ebenso, wie das Böse, seine Wurzel im Willen. Die ganze Wissenschaft des Menschen besteht darin, daß die Ideen gehörig unterschieden und nur auf jene Objecte angewendet werden, denen sie zukommen, was wiederum blos möglich ist durch den rechten Gebrauch des Willens im Urtheilen.

9. Wenn aber im Menschen nur unter der Bedingung eine wahre Erkenntniß möglich ist, daß der Wille dem Verstande folgt, und nur dann urtheilt, wenn der Verstand zur Evidenz über das zu Urtheilende gelangt ist: so findet dagegen in der göttlichen Erkenntniß gerade das Gegentheil statt. Nicht deshalb erkennt Gott etwas als wahr, weil sein Verstand es ihm als an sich wahr darstellt, sondern umgekehrt, weil Gott Etwas will, darum erkennt er es als wahr. Nicht durch die vorausgehende Evidenz des Verstandes wird also der göttliche Wille in seinem Urtheil bestimmt, sondern umgekehrt, weil der göttliche Wille Etwas will, darum erkennt es der göttliche Verstand als wahr. Deshalb sind die nothwendigen und ewigen Wahrheiten

nicht an ſich nothwendig und ewig, ſondern nur, weil ſie Gott als ſolche gewollt hat. Nicht nothwendig mußte er ſie als ſolche wollen, ſondern er hätte auch wollen können, daß das Gegentheil derſelben wahr ſei; und hätte er dieſes gewollt, dann wären nicht ſie, ſondern ihr Gegentheil ewig und nothwendig wahr geweſen, und der göttliche Verſtand hätte es als ſolches erkannt. Das iſt allerdings ſchwer zu begreifen; aber daß es ſchwer zu begreifen iſt, gibt kein Recht, es zu leugnen[1]).

10. Das ſind die Grundzüge der carteſianiſchen Erkenntnißlehre. Wir ſehen, daß dieſe Lehre auf die Vorausſetzung ſich gründet, daß die eingeborenen Ideen die objective Wahrheit, das wahre Sein der Dinge repräſentiren. Dieſe Vorausſetzung iſt aber gar nicht bewieſen, und kann auch auf dem Standpunkte des Carteſius nicht bewieſen werden. Sowie man ſie aber fallen läßt, dann hat man ſich völlig den Weg verſchloſſen, um aus der Subjectivität in die Objectivität hinauszukommen. Es iſt aber gewiß eine ſehr bedenkliche Inſtanz gegen eine Theorie, wenn ſie den ſubjectiviſtiſchen Skepticismus nur durch eine unerwieſene Vorausſetzung abzuwenden vermag. Aus eingeborenen Ideen im Sinne des Carteſius läßt ſich nun einmal die intellectuelle Erkenntniß nicht erklären. Wer der Erfahrung allen directen Zuſammenhang mit der intellectuellen Erkenntniß abſpricht, benimmt ſich dadurch alle Möglichkeit, die objective Realität der letzteren zu begründen und fällt dem Subjectivismus unrettbar anheim. So wenig alſo die carteſianiſche Methode wiſſenſchaftlich haltbar iſt, ſo wenig iſt es ſeine auf die Theorie der eingeborenen Ideen gegründete Erkenntnißlehre.

4. Die carteſianiſche Metaphyſik.

a) Theologie.

§. 28.

1. Indem Carteſius ſeine Anſichten über Gott, über die Körperwelt und über die Menſchenſeele entwickelt, geht er aus von dem Begriffe der Subſtanz. Unter Subſtanz, ſagt er, verſtehe ich ein Weſen, welches derart exiſtirt, daß es keines anderen Weſens zu ſeiner Exiſtenz bedarf. (Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.) Hienach gibt es nur Eine Subſtanz im wahren und vollen Sinne dieſes Wortes, nämlich die

1) Das Gleiche lehrt Carteſius, wie wir hier gleich bemerken wollen, in Bezug auf das Gute. Nicht deshalb iſt etwas gut, weil der göttliche Verſtand es als gut erkennt, ſondern weil Gott Etwas will, darum iſt es gut, und darum erkennt es der göttliche Verſtand als gut. Demnach wird der göttliche Wille auch nicht durch den göttlichen Verſtand in ſeinem Thun geleitet; denn ſonſt müßte er immer das Beſſere thun; vielmehr beſtimmt der göttliche Wille ſchlechterdings aus ſich allein, was er thun will. Der göttliche Wille thut Etwas nicht, weil es der Verſtand als beſſer erkennt, ſondern deshalb iſt dieſes das Beſſere, weil der göttliche Wille es will und thut.

göttliche, weil dieſe allein gar keines anderen Dinges bedarf, um exiſtiren zu können. Die übrigen Dinge dagegen ſind nicht mehr in jenem vollen und eigentlichen Sinne Subſtanzen, wie Gott, weil ſie nur unter Vorausſetzung des göttlichen Concurſus (der göttlichen Erhaltung) exiſtiren können. (Princ. phil. p. 1. 51.) Sie ſind Subſtanzen blos im uneigentlichen Sinne.

2. Es iſt unverkennbar, daß dieſe Definition der Subſtanz verfehlt iſt. Subſtanz iſt allerdings dasjenige, was keines Anderen bedarf, um exiſtiren zu können; aber nicht in dem Sinne, daß es keines Anderen als Urſache ſeiner Exiſtenz bedarf, ſondern nur in dem Sinne, daß es kein anderes Weſen vorausſetzt, dem es inhärire. Carteſius aber will unter Subſtanz dasjenige verſtehen, was keines Anderen als Urſache ſeiner Exiſtenz bedarf, und muß daher aus dieſer Definition folgern, daß die geſchöpflichen Weſen gar keine Subſtanzen im wahren und vollen Sinne des Wortes mehr ſeien. Das iſt aber eine ſehr bedenkliche Anſicht, da ſie, conſequent verfolgt, nothwendig zum Pantheismus führen muß. Denn ſtreng genommen folgt aus der gedachten Definition der Subſtanz nicht dieſes, daß die geſchöpflichen Subſtanzen nicht mehr im eigentlichen und vollen Sinne Subſtanzen, ſondern daß ſie überhaupt gar keine Subſtanzen mehr ſind, weil ſie nothwendig einer Urſache zu ihrer Exiſtenz bedürfen. Es iſt ſehr mißlich, daß ſchon die erſte Definition, auf welcher die ganze Metaphyſik des Carteſius beruht, verfehlt iſt. Wir werden ſehen, wie Spinoza gerade auf dieſe unrichtige Definition der Subſtanz ſeinen ganzen Pantheismus aufgebaut hat.

3. Reflectiren wir nun zunächſt auf die Lehre des Carteſius von der göttlichen Subſtanz, ſo iſt die Grundbeſtimmung des göttlichen Weſens dieſe, daß Gott der Unendliche iſt. Der Begriff des Unendlichen kann aber im negativen und im poſitiven Sinne genommen werden. Im negativen Sinne unendlich iſt dasjenige, in welchem wir blos keine Grenze erkennen oder finden; im poſitiven Sinne unendlich dagegen iſt dasjenige, welches alle Grenze poſitiv ausſchließt. Nicht im negativen, ſondern im poſitiven Sinne iſt Gott unendlich. In abstracto können wir dieſe Unendlichkeit Gottes allerdings nur in negativer Weiſe denken, dadurch nämlich, daß wir alle Grenze, alle Beſchränkung uns hinwegdenken; in concreto dagegen iſt der Begriff des Unendlichen, unter welchem wir Gott denken, ein rein poſitiver, da er die Fülle aller Realität, aller Vollkommenheit zum Inhalte hat.

4. Iſt aber Gott der Unendliche, ſo iſt für uns eine begreifende Erkenntniß desſelben nicht möglich; denn das Unendliche liegt außer den Grenzen unſeres begreifenden Vermögens. Allein wenn wir Gott auch nicht begreifen können, ſo können wir ihn doch mit unſerem Denken erreichen und ſo zu ſagen berühren; denn außer den Grenzen unſeres erkennenden Vermögens liegt das Unendliche nicht. Und dies reicht zu einer Wiſſenſchaft von Gott hin; ein vollſtändiges Begreifen des göttlichen Weſens iſt hiezu nicht erforderlich.

5. Als der Unendliche ſchließt Gott alle und jede Vollkommenheit in ſich, während er jede Unvollkommenheit ausſchließt. Er iſt alſo nicht körperlicher Natur, weil in dieſer mit der Ausdehnung zugleich die Theilbarkeit involvirt, und dieſe eine Unvollkommenheit iſt. Gott iſt Geiſt. Als ſolcher iſt er Intelligenz und Wille, ſo aber, daß beide, Intelligenz und Wille,

in Gott abſolut ununterſchieden, Eins ſind. Mit einem einzigen, einfachen, untheilbaren und unveränderlichen Acte erkennt, will, und wirkt Gott Alles. In ihm iſt kein realer Unterſchied. Und deshalb iſt er auch reine Subſtanz ohne alle Modificationen.

b) Naturphiloſophie.

§. 29.

1. Wir gehen zur Lehre des Carteſius von der Körperwelt fort. Hier müſſen wir uns wieder zurückbeziehen auf die oben feſtgeſtellte Definition der Subſtanz. Iſt Subſtanz dasjenige, was keines Anderen bedarf zu ſeiner Exiſtenz, ſo muß zunächſt die Frage ſich ergeben um die Erkennbarkeit der Subſtanz. Dieſe Frage beantwortet Carteſius dahin, daß wir keine Subſtanz unmittelbar durch ſich ſelbſt zu erkennen vermögen, weil ſie uns nicht unmittelbar afficirt. Die Erkenntniß der Subſtanz iſt uns blos ermöglicht durch die Erkenntniß ihrer Attribute. Denn nicht blos können wir nur aus den Attributen auf eine Subſtanz ſchließen, in und an welcher ſie ſich befinden, in ſo fern nämlich ein Nichts keine Attribute haben kann, ſondern es laſſen uns auch nur die Attribute das Weſen jener Subſtanz erkennen, deren Attribute ſie ſind, weil die Subſtanz nur in den Attributen als das, was ſie iſt, ſich darſtellt.

2. Jede Subſtanz hat aber nur immer Ein Attribut, welches deren Weſen ausdrückt. Alle übrigen Eigenſchaften, welche ſonſt noch an der Subſtanz ſich vorfinden mögen, ſind auf dieſes primäre Attribut zu beziehen, und verhalten ſich nur als verſchiedene Modi oder Modificationen der Subſtanz. Will man alſo das Weſen einer Subſtanz im Unterſchiede von einer anderen Subſtanz erkennen, ſo muß man unterſuchen, welches das weſentliche Attribut derſelben ſei. Nun treten uns in der geſchöpflichen Welt zwei Arten von Subſtanzen gegenüber, geiſtige und körperliche. Daß es geiſtige Subſtanzen gebe, erhellt daraus, daß unſer eigenes denkendes Ich, wie oben bewieſen worden, als eine geiſtige Subſtanz zu faſſen iſt; und daß es Körper gebe, dafür ſteht, wie wir gleichfalls geſehen haben, das Zeugniß unſerer Sinne in Verbindung mit der göttlichen Wahrhaftigkeit.

3. Das weſentliche Attribut der geiſtigen Subſtanz — der Seele — nun iſt das Denken und nur das Denken. Folglich beſteht das Weſen der geiſtigen Subſtanz im Denken und nur im Denken. Das iſt früher ausdrücklich erwieſen worden. Was dagegen den Körper betrifft, ſo treffe ich, ſagt Carteſius, bei näherer Unterſuchung in demſelben eine Menge von verſchiedenen Eigenſchaften, wie Größe, Figur, Farbe, Bewegung u. dgl.; jedoch kann ich jede dieſer Eigenſchaften vom Körper hinwegdenken, ohne deſſen Beſtand als Körper zu gefährden. Nur Eine kann ich mir nicht hinwegdenken, ohne den Körper als ſolchen aufzuheben. Und das iſt die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe. Nehme ich dieſe hinweg, dann habe ich keinen Körper mehr. Daraus folgt,

daß die Ausdehnung das weſentliche Attribut des Körpers ſei. Und da das weſentliche Attribut ſtets das Weſen der bezüglichen Subſtanz conſtituirt und ausdrückt, ſo beſteht hienach das Weſen des Körpers in der Ausdehnung und nur in der Ausdehnung.

4. Auf dieſen allgemeinen Grundſätzen beruht nun die geſammte Naturphiloſophie des Carteſius. Von der Vorausſetzung ausgehend, daß das Weſen der körperlichen Materie in der Ausdehnung, und nur in der Ausdehnung beſtehe, nimmt Carteſius in den körperlichen Dingen ſelbſt kein Princip der Thätigkeit und der Bewegung an. Die Formae substantiales der Scholaſtiker verwirft er gänzlich. Alle Thätigkeit, alle Bewegung, alles Werden und Vergehen in der Natur, muß nach ſeiner Anſicht auf eine außer den Körpern liegende bewegende Urſache, alſo in letzter Inſtanz auf Gott reducirt, und dann aus dieſer von Gott ausgehenden Bewegung rein mechaniſch erklärt werden. Selbſt den Thieren ſchreibt er kein eigentliches Lebensprincip zu. Es gibt keine Thierſeele im Sinne einer Forma substantialis, durch die das Leben des Thieres von innen heraus bedingt und beurſacht wäre; die Thiere ſind nur lebende Automaten.

5. In der Ausdehnung iſt zugleich die Theilbarkeit involvirt, und zwar die Theilbarkeit in's Unendliche. Da alſo das Weſen der Körper in der Ausdehnung beſteht, ſo müſſen dieſe auch in's Unendliche theilbar ſein. Um daher die Entſtehung der Körperwelt zu erklären, müſſen wir vorausſetzen, daß die körperliche Materie urſprünglich wirklich in's Unendliche getheilt war. Dieſer chaotiſchen Materie hat dann Gott urſprünglich ein beſtimmtes Quantum von Bewegung zugetheilt, und dieſes Quantum von Bewegung erhält er fortwährend in derſelben. Es kann dieſes Quantum weder vergrößert, noch vermindert werden. Die Bewegung pflanzt ſich dann ganz nach mechaniſchen Geſetzen von einem Theil der Materie zum andern fort, und auf ihr beruht ſowohl die urſprüngliche Entſtehung der Welt aus der chaotiſchen Materie, als auch alle Veränderung, alles Werden und Vergehen in der bereits exiſtirenden Welt.

6. Was ſpeciell die Entſtehung der Welt aus der Materie betrifft, ſo iſt der Raum nur die der körperlichen Materie zukommende Ausdehnung ſelbſt. Raum kann daher nur da ſein, wo Materie iſt; ein leerer Raum iſt unmöglich. Wie mithin der Raum in's Indefinite ſich ausdehnt, ſo geht auch die Ausdehnung der Körperwelt in's Indefinite. Eben deshalb aber, weil es keinen leeren Raum gibt, muß auch die Bewegung, welche in einem Theile der Materie hervorgebracht wird, auf die geſammten Theile der Materie ſich fortpflanzen. Und indem ſolches urſprünglich in der chaotiſchen Materie geſchah, geſtaltete ſich die Bewegung nothwendig zu rotirenden Wirbelbewegungen, und dadurch entſtanden in Folge der Verbindung der rotirenden Theile miteinander die Weltkörper, welche nun in dem bewegten Aether wie der ſchlafende Rieſe in einem bewegten Schiffe ruhen.

7. In der Erklärung der Natur will Carteſius ebenſo, wie Baco, alle Berufung auf Finalurſachen ausgeſchloſſen wiſſen. Nur nach den wirkenden

Ursachen der Naturerscheinungen und deren Gesetzen haben wir zu forschen; aus Finalursachen die Naturerscheinungen zu erklären ist ganz verkehrt. Der Begriff der Finalursache gehört in die Ethik, nicht in die Physik.

c) Anthropologie.

§. 30.

1. Weiter wollen wir die cartesianische Naturlehre nicht verfolgen, da nur ihre Grundprincipien ein philosophisches Interesse bieten. Wichtiger ist für unseren Zweck seine Anthropologie. Das Wesen der Seele, haben wir gehört, besteht im Denken und nur im Denken. Dabei ist allerdings zu bemerken, daß Cartesius den Begriff des Denkens hier im weitesten Sinne faßt, und darunter sowohl das Erkennen, als auch das Wollen subsumirt. Das ändert jedoch an der Sache Nichts. Steht es nämlich fest, daß das Wesen der Seele nur im Denken besteht, so folgt nothwendig daraus, daß die vegetativen und sensitiven Potenzen der Seele abgesprochen werden müssen. Der Leib lebt und empfindet also nicht durch die Seele, sondern Leben und Empfindung gehört ihm allein ohne die Seele und unabhängig von dieser an. Eine Leibseele im Unterschiede von der vernünftigen Seele ist aber nicht anzunehmen, weil es überhaupt keine immanenten Lebensprincipe, keine formae substantiales in der Natur gibt; folglich ist der Leib zu fassen als ein unabhängig von der Seele lebendes Automat, welchem alle sensitiven und vegetativen Functionen ausschließlich eigen sind. Die Seele wohnt blos in diesem lebendigen Leibe, und steht mit ihm in gar keiner inneren Wesens- und Lebenseinheit. Das ist das Grundprincip der cartesianischen Anthropologie.

2. Um nun aber zu erklären, wie und in welcher Weise der Leib, als lebende Maschine gefaßt, das Princip der vegetativ-sensitiven Funktionen sei, stellt sich Cartesius wieder ganz auf den Standpunkt des Mechanismus. Er nimmt im Menschen eine Lebenswärme an, welche feuerähnlich, aber nicht leuchtend ist. Diese hat ihren Sitz im Herzen, und bedingt zunächst das vegetative Leben des Leibes. Auf zweiter Linie beruhen aber auf derselben auch die animalischen Functionen. Durch die Lebenswärme werden nämlich aus dem Blute durch Verdünnung und Sublimirung desselben die Lebensgeister erzeugt, welche dann zum Gehirne aufsteigen und von diesem wieder in die Nerven hinausströmen. Diese Lebensgeister nun sind es, durch welche alle Empfindung und Bewegung im Leibe zunächst bedingt ist.

3. Wenn nämlich ein Gegenstand auf den Sinn einen Eindruck macht, so wird dieser Eindruck durch die im Sinnennerv befindlichen animalischen Lebensgeister zum Gehirn fortgepflanzt, und hier ist dann das Resultat dieses Processes die Empfindung des sinnlichen Eindruckes. Die Empfindung entsteht aber wiederum erst im Mittelpunkte des Gehirns. Und diesen bildet die Zirbeldrüse; denn dieses Organ

iſt das einzige unpaarige Organ im Gehirn. In ſo fern daher alle Sinnenempfindungen in der Zirbeldrüſe zuſammenlaufen und ihren Einheitspunkt haben, iſt ſie auch das Organ des Gemeinſinnes.

4. Was wir ferner Imagination und Gedächtniß nennen, beruht gleichfalls ausſchließlich auf der Bewegung der Lebensgeiſter. Es können nämlich nicht blos durch äußere Gegenſtände Empfindungen im Gehirne erzeugt werden, ſondern auch durch die innere Bewegung der Lebensgeiſter, wie ſolche durch organiſche Vorgänge in uns veranlaßt werden. Solche Empfindungen ſind dann blos imaginativer Natur. Wenn ferner Empfindungen, die im Gehirn entſtanden ſind, in dieſem als Modificationen ſeiner Subſtanz zurückbleiben, ſo können ſie auch wieder durch irgend welche Veranlaſſung als wirkliche, actuelle Empfindungen oder Senſationen hervortreten: und darauf beruht dann das Gedächtniß und die Erinnerung.

5. Iſt endlich die im Gehirn entſtehende Senſation von größerer Lebhaftigkeit als gewöhnlich, ſo werden die Lebensgeiſter von der Zirbeldrüſe als dem Mittelpunkte des Gehirns in die motoriſchen Nerven und Muskeln hinausgetrieben, und bewirken dadurch alle Bewegung des Körpers und der Organe deſſelben. Wie alſo alle Functionen der Empfindung, ſo ſind auch alle Functionen der Bewegung aus der Strömung der Lebensgeiſter zu erklären. Somit würden alle animaliſchen Functionen ſich im Körper vollziehen, auch wenn keine vernünftige Seele in ihm wäre, wie ſolches denn auch wirklich in den Thieren ſtattfindet. Die Seele hat damit nicht das Geringſte zu ſchaffen.

6. In dieſe lebendige Maſchine des Körpers tritt nun die vernünftige Seele durch göttliche Schöpfung ein. Es iſt nicht de essentia animae, mit dem Körper verbunden zu ſein; nur die Möglichkeit, mit dem Körper verbunden zu werden, iſt in ihrer Natur angelegt. Indem aber die Seele dem Leibe eingeſchaffen wird, wird ſie mit dieſem auf's innigſte verbunden und gleichſam vermiſcht, ſo daß beide nur Eins ausmachen; denn wäre dieſes nicht, dann könnte die Seele einen körperlichen Schmerz nicht empfinden, ſondern nur mit dem Verſtande bemerken. Aber obgleich die Seele den ganzen Körper informirt, und in allen Theilen deſſelben gegenwärtig iſt, ſo hat ſie doch ihren Hauptſitz in der Zirbeldrüſe des Gehirns, und zwar deßhalb, weil dieſe der Mittelpunkt der animaliſchen Lebensfunctionen im Leibe iſt, und daher hier der Rapport zwiſchen Seele und Leib in erſter Linie ſich knüpfen muß.

7. Dieſer Rapport nun iſt ein gegenſeitiger, — eine Wechſelwirkung. Entſteht nämlich durch die Erregung der Lebensgeiſter in der Zirbeldrüſe eine Empfindung oder Senſation, ſo geht dieſelbe auf die Seele in ſo fern über, als in der letzteren die dieſer Senſation entſprechende Perception ſich bildet. In dieſer Richtung verhält ſich demnach die Seele receptiv. Es kann aber auch geſchehen, daß die Seele ſelbſt activ auftritt, und durch die Zirbeldrüſe eine Erregung der Lebensgeiſter hervorruft, und dann erfolgt eine dieſem Willensacte der Seele entſprechende Bewegung im Leibe. Hier verhält ſich alſo der Leib receptiv.

8. Aber nun frägt es ſich: Iſt dieſer wechſelſeitige Einfluß, welchen die Zirbeldrüſe auf die Seele und die Seele auf die Zirbeldrüſe ausübt, ein realer, phyſiſcher Einfluß? Dieſe Frage verneint Carteſius. Und in

der That, es wäre nicht abzusehen, wie denn eine geistige Substanz, deren Wesen blos im Denken besteht, und die in dem Körper blos wohnt, ohne mit ihm zu einer Wesenseinheit verbunden zu sein, eine reale Wirksamkeit auf ein körperliches Organ auszuüben vermöchte. Demnach sieht sich Cartesius genöthigt, die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib als eine blos ideale aufzufassen.

9. Zu diesem Zwecke nimmt er den Begriff der gelegenheitlichen Ursache zu Hilfe. Indem nämlich durch die Erregung der Lebensgeister in der Zirbeldrüse des Gehirns eine Empfindung entsteht, ist diese die gelegenheitliche Ursache oder die Veranlassung, daß in der Seele die derselben entsprechende Perception sich bildet. Und umgekehrt, indem die Seele den Willensact vollzieht, eine Bewegung im Leibe hervorzurufen, ist dieses die gelegenheitliche Ursache oder die Veranlassung, daß von der Zirbeldrüse aus eine Erregung der Lebensgeister entsteht, und dadurch die Bewegung vollzogen wird.

10. Unter die Kategorie der Perceptionen, welche durch die Erregung der Lebensgeister veranlaßt werden, gehören auch die Passiones animae. Die Perceptionen können nämlich auf bestimmte äußere Objecte oder auf bestimmte innere Zustände gehen; sie können aber auch unmittelbar auf die Seele selbst sich beziehen, so zwar, daß ihre Wirkungen gewissermaßen in der Seele allein empfunden werden, und für gewöhnlich keine nächste Ursache erkannt wird, auf welche sie bezogen werden könnten. Im letzteren Falle sind sie Passiones. Letztere sind also zu definiren als Perceptionen der Seele, die sich speciell auf die Seele selbst beziehen, und die hervorgebracht, erhalten und verstärkt werden durch irgend welche Erregung der Lebensgeister. Die hauptsächlichsten passiones, die allen übrigen zu Grunde liegen, sind: Verwunderung, Liebe, Haß, Begierde, Freude und Trauer.

11. Was ferner den Begriff der Willensfreiheit betrifft, so bezeichnet Cartesius dieselbe als Freiheit der Indifferenz. Er unterscheidet aber zwischen negativer und positiver Indifferenz. Erstere ist jener Zustand, in welchem der Wille sich befindet, wenn er gar keine Bestimmungsgründe für die Wahl des einen oder des anderen von zwei Gegensätzen hat. Letztere dagegen ist das Vermögen des Willens, sich auf einen bestimmenden Grund hin für einen von zwei Gegensätzen zu entscheiden. Was nun zuerst die negative Indifferenz betrifft, so kommt sie dem göttlichen Willen sowohl als auch dem menschlichen zu. Während sie aber in Gott eine Vollkommenheit ist, weil Gottes Willensentschlüsse, wie wir schon wissen, von keinem vorausgehenden Bestimmungsgrunde abhängig sind, ist sie dagegen im Menschen der niedrigste Grad der Freiheit, weil der menschliche Wille als ein relativer immer einen Bestimmungsgrund für sein Handeln voraussetzt, und daher der Mangel eines solchen den Gebrauch seiner Freiheit ganz unmöglich macht. Die menschliche Freiheit ist somit Freiheit der Indifferenz nur in dem Sinne, daß man darunter die positive Indifferenz versteht.

12. Aber diese Freiheit der Indifferenz ist nach Cartesius im Grunde nichts weiter, als Freiheit vom Zwange. Freiheit von innerer Nothwendigkeit ist sie in so ferne nicht, als der Bestimmungsgrund stets den Willen

zum Entſchluſſe unabweisbar determinirt. Um frei zu ſein, ſagt Carteſius, iſt es nicht nothwendig, daß man in gleicher Weiſe dem einen oder dem andern von zwei Gegenſätzen ſich zuwenden könne; im Gegentheil, je mehr und je vorwiegender der Wille der einen Seite ſich zuneigt, weil er hier mit Evidenz das Wahre und Gute erkennt, um ſo freier iſt, handelt und wählt er, wenn er nur nicht unter dem Einfluſſe einer äußeren zwingenden Urſache ſteht. (De prim. phil. med. 4, p. 24.)

13. Doch ſucht Carteſius dieſen intellectuellen Determinismus anderwärts wieder zu mildern. So lange ich, ſagt er, ganz klar und deutlich ſehe, daß eine Sache mir convenire, iſt es äußerſt ſchwer, ja wie ich glaube, unmöglich, mein Verlangen zurückzuhalten und mich des Wollens dieſes Gegenſtandes zu entſchlagen. Aber für's Erſte iſt doch immer die abſolute Möglichkeit vorhanden, die bezügliche Handlung zu unterlaſſen. Und für's Zweite iſt die innere Nöthigung durch den Beſtimmungsgrund nur ſo lange vorhanden, als jene klare und deutliche Erkenntniß in mir iſt. Die Seele kann daher in dem Augenblicke, wo ſie ſich für ein Gut entſcheiden will, ihre Aufmerkſamkeit von dem Beſtimmungsgrunde hinwegwenden, und thut ſie dieſes, ſo kann ſich ihr in demſelben Augenblicke ein anderer Beweggrund darbieten, der ſie beſtimmt, von dem Entſchluſſe, den ſie zu faſſen im Begriffe ſtand, abzuſehen. Auf ſolche Weiſe bleibt immer Raum genug für die Bewegung des Willens zu Verſchiedenem. (Epp. ps. 1, ep. 112 u. 115.)

14. Doch iſt zu aller menſchlichen Wirkſamkeit, auch zu derjenigen, welche wir als eine freie zu betrachten haben, die göttliche Cauſalität vorausgeſetzt. Gott iſt als die erſte und vollkommenſte Urſache zugleich auch die Totalurſache alles deſſen, was in der Welt iſt und geſchieht. Das gilt nicht blos von den Erſcheinungen im materiellen Univerſum, ſondern auch von der Wirkſamkeit des Menſchen. Die menſchliche Seele kann keinen einzigen Gedanken faſſen, kann nicht das geringſte wollen oder thun, ohne daß es Gott will und ewig gewollt hat. Dennoch aber wird dadurch die menſchliche Freiheit nicht aufgehoben. Denn einen Zwang übt die göttliche Cauſalität auf die menſchliche Thätigkeit nicht aus, und nur der Zwang widerſtreitet ja der Freiheit.

15. Ueber ſeine ethiſchen Anſichten hat Carteſius nur in ſeinen Briefen einige Andeutungen gegeben. Ex profeſſo hat er ſich damit nicht beſchäftigt, weil, wie er meint, in dieſem Gebiete Neuerungen gefährlich ſeien. Auf philoſophiſchem Standpunkte iſt nach ſeiner Anſicht das höchſte Gut des Menſchen in die Tugend als den conſtanten Willen, recht zu handeln und in die daraus hervorgehende Ruhe der Seele zu ſetzen. Die ſittliche Aufgabe des Menſchen beſteht ſomit darin, daß er nach der Tugend ſtrebe, weil in dieſer die Glückſeligkeit, die Ruhe der Seele begründet iſt. Die höchſte und vornehmſte Tugend iſt die Liebe Gottes, weil dieſe den höchſten Frieden der Seele gewährt.

16. Schließen wir hier ab! Gewiß iſt auch die Naturphiloſophie und die Anthropologie des Carteſius nicht von der Art, daß wir in derſelben eine richtige Auffaſſung der Natur und des menſchlichen Weſens zu erkennen ver-

möchten. Wenn man die Natur ganz und gar dem todten Mechanismus in die Arme wirft, und jegliches Princip der Thätigkeit und des Lebens daraus entfernt, so ist diese Naturerklärung ebenso ungenügend und unwahr, wie die Auffassung des Menschen als eines aus zwei eigenlebenden Substanzen zusammengesetzten Wesens irrig und absurd ist. Mit dieser Aufhebung der Einheit des menschlichen Wesens entzieht sich Cartesius nicht blos die Möglichkeit, die Wechselbeziehung zwischen Seele und Leib befriedigend zu erklären, sondern er befindet sich auch im besten Zuge, den Gegensatz zwischen Seele und Leib aus einem blos physischen zu einem ethischen zu spannen. Schon tritt bei ihm der Satz hervor, daß der Widerstreit gegen die Forderungen der Vernunft, welcher in uns sich vorfindet, ausschließlich dem Körper, nicht der Seele zuzuschreiben sei. Damit ist kein Fortschritt in der Psychologie gemacht, sondern nur ein alter Irrthum in neuer Form wieder an's Licht gezogen. Aber so muß es kommen, wenn alle Continuität der Entwickelung in der Philosophie abgebrochen, die große Arbeit der Geister in der Vergangenheit gänzlich ignorirt, und vollständig ab ovo angefangen werden will.

III. Herbert von Cherbury.

§. 31.

1. Wenn Baco von Verulam in England den Empirismus angebahnt hatte, so ist dagegen der Vater des religiösen Naturalismus daselbst Lord Eduard Herbert von Cherbury (1581—1648). Durch die despotische „Reformation" Heinrich's VIII. war mit der weltlichen Gewalt des Fürsten die fast unbegränzte Gewalt in kirchlichen und religiösen Dingen vereinigt worden; die Episcopalkirche war nur ein Werkzeug in der Hand des Fürsten, suchte sich aber eben deshalb mit äußerster Härte gegen Andersdenkende in ihrer ausschließlichen Herrschaft zu erhalten. Dagegen erhoben sich aber die Presbyterianer, welche eine mehr republikanische Verfassung der Kirche anstrebten und die kirchliche Gewalt in die Hände der Synode legten. Die Presbyterianer wurden wiederum überholt von den Independenten, welche gar keine einheitliche Organisation der englischen Nationalkirche wollten, sondern jeder einzelnen Gemeinde die Autonomie in religiösen Dingen zusprachen. Noch weiter gingen endlich die Levellers, welche auch die Auctorität der Gemeinden nicht anerkennen wollten, sondern für jeden Einzelnen ein unumschränktes Recht der Selbstbestimmung in Sachen der Religion forderten. So standen sich die Parteien gegenüber, und indem jede derselben mit fanatischer Gewalt sich geltend zu machen suchte, entstanden unabsehbare Wirren im religiösen und politischen Gebiete, die endlich in der Hinrichtung Karls I. ausliefen.

2. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn in Mitte dieses Gewoges der Parteien, wovon jede den wahren Standpunkt des Christenthums

einzunehmen behauptete, und sich demzufolge die Alleinherrschaft zu erringen suchte, bei Vielen sich der Zweifel an dem Christenthum selbst ansetzte, und sie sich deshalb auf den neutralen Boden des religiösen Naturalismus zurückzogen. Der erste, welcher diese Richtung anbahnte, war, wie gesagt, Lord Cherbury, welcher von Karl I. die Würde eines englischen Lords erhielt, aber im Bürgerkriege auf Seite des Parlamentes stand. Er hat seine philosophischen Gedanken in zwei Hauptschriften niedergelegt, wovon die Eine »De veritate,« (ed. Par. 1624, u. ö.), die andere »De religione gentilium errorumque apud eos causis« (ed. Lond. 1645, 1 Th.; vollständig Lond. 1663 und Amst. 1670) überschrieben ist. Dazu kommt noch eine Schrift »De religione laici«, und historische Arbeiten[1]). In der erstgenannten Schrift entwirft er die Grundzüge einer neuen Erkenntnißlehre; in der zweiten wendet er die Grundsätze seiner Erkenntnißlehre auf die Religion an, und zwar zu dem Zwecke, um den religiösen Naturalismus zu begründen.

3. In der Erkenntnißlehre erklärt er sich vor Allem gegen den Satz, daß die Seele ursprünglich als eine Tabula rasa bezeichnet werden müsse. Vielmehr trägt nach seiner Ansicht die Seele ursprünglich schon alle Wahrheiten in sich verzeichnet, und Sache des Denkens ist es nur, diese Wahrheiten zu entdecken. In Bezug auf jedes Erkenntnißgebiet sind nämlich dem menschlichen Geiste gewisse Notitiae communes von Natur aus eingepflanzt. Aufgabe des Denkens ist es, diese Gemeinbegriffe zu entdecken und dann nach ihnen über Alles, was in das bezügliche Erkenntnißgebiet gehört, zu urtheilen. Entdeckt aber werden sie dadurch, daß man in Beziehung auf einen bestimmten Kreis zusammengehöriger Erkenntnißobjecte diejenigen Gedanken oder Lehrsätze aufsucht, über welche unter allen Völkern allgemeine Uebereinstimmung herrscht; denn was in allen sich auf ein und dieselbe Weise verhält, das muß von der natürlichen Vernunft hergeleitet werden. Eben deshalb kann aber dann auch umgekehrt in allen Gebieten der Erkenntniß nur dasjenige das Wahre sein, worüber alle Menschen zu allen Zeiten einig waren, weil nur solches auf den der Seele von Gott eingepflanzten Gemeinbegriffen beruhen kann.

4. Wendet man nun diese Grundsätze auf die Religion an, so beruht auch diese auf Gemeinbegriffen, welche uns angeboren sind. Um also den wahren Inhalt der Religion zu finden, muß man auch hier untersuchen, welche Lehrsätze allen Religionen, die je auf Erden aufgetreten sind oder noch bestehen, gemeinsam sind. Hat man diese gemeinsamen Lehrsätze gefunden, so besitzt man den ganzen wahren Inhalt der Religion; Alles, was sonst noch in den einzelnen Religionen als religiöse Doctrin festgehalten wird, ist

1) Ueber Herbert schrieben: V. Lechler, Gesch. des engl. Deismus, Stuttg. u. Tüb. 1841; und Ch. de Remusat, Lord Herb. de Cherbury, (Revue des deux mondes VII, l. 4, 1854). Vgl. meine Abhandl. in der österr. theol. Vierteljahrsschrift, Jahrg. 1867, Heft 4: Deismus und Freidenkerei in England.

blos menschliche Zuthat, die ihren Ursprung dem Interesse der Priesterherrschaft verdankt.

5. Als solche gemeinsame religiöse Lehrsätze glaubt Herbert folgende fünf aufstellen zu müssen: 1. Dasein eines höchsten Gottes; 2. Pflicht der Verehrung dieses höchsten Gottes; 3. Tugend und Frömmigkeit als Haupttheile der Gottesverehrung; 4. Verpflichtung, die Sünden zu bereuen und von ihnen zu lassen; 5. Vergeltung, theils in diesem, theils in jenem Leben. Diese fünf allgemeinen Religionsgrundsätze bilden allein die wahre allgemeine Kirche, welche nicht irrt und nicht irren kann; alles Andere beruht auf Betrug, erzeugt nur Streit und ist zur Seligkeit keineswegs nothwendig.

6. Vom Christenthum urtheilt Herbert nicht besser, als von den heidnischen Religionen. Auch das Christenthum enthält nur in so weit Wahrheit, als es die fünf genannten Religionsgrundsätze enthält; alles Uebrige ist menschliche Zuthat, zumeist von den Kirchenvätern aufgebracht. Eine übernatürliche Offenbarung ist zwar nach Herberts Ansicht nicht geradezu unmöglich; aber sie müßte, wenn sie Berechtigung sollte beanspruchen können, für Jeden eine unmittelbare sein; „denn was man von Anderen als geoffenbart empfängt, das ist schon nicht mehr Offenbarung, sondern Ueberlieferung, Geschichte; da aber die Wahrheit der Ueberlieferung von dem Erzähler abhängt, so kann sie nie gewiß, höchstens wahrscheinlich sein."

7. Damit ist, wie wir sehen, der religiöse Naturalismus nach seiner vollen Tragweite festgestellt. Der positive und übernatürliche Gehalt des Christenthums verschwindet, und an seine Stelle tritt eine „natürliche Religion", deren Inhalt auf äußerst wenige Lehrsätze sich beschränkt.

IV. Hugo Grotius.

§. 32.

1. Die Rechts- und Gesellschaftstheorie erhält in dieser Zeit gleichfalls eine neue Fassung. Begründet wurde die letztere von Hugo Grotius (1583—1645). Geboren zu Delft in Holland widmete sich Hugo Grotius der Rechtswissenschaft, und gelangte bald zu einer einflußreichen Stellung in der Verwaltung seines Landes, erfuhr aber auch die Wechselfälle menschlichen Geschickes. Es wird berichtet, daß er, für die Freiheit des menschlichen Willens streitend, der Partei der Remonstranten sich anschloß, mit ihr fiel und sein Vaterland verlassen mußte. In Paris fand er Zuflucht. Dort gab er i. J. 1625 sein berühmtes Buch De jure belli et pacis heraus, in welchem er seine rechts- und staatsphilosophischen Ansichten niederlegte.

2. Die menschliche Natur, lehrt Hugo, ist auf die Vergesellschaftung mit Anderen angelegt. Während alle anderen lebenden Wesen nur nach dem streben, was ihnen individuellen Nutzen bringt, sucht sich die menschliche Natur in Kraft des Gesellschaftstriebes gewissermaßen zu verbreitern in eine Gemeinschaft, in welcher nicht einzig das individuelle, sondern das gemeinsame Interesse maßgebend ist. In so fern nun die menschliche Natur in solcher Weise auf

die Vergesellschaftung mit Anderen angelegt ist, ist sie die Quelle dessen, was wir natürliches Recht nennen. Was nämlich zum Bestande dieser Gemeinschaft erforderlich ist, das ist natürliches Recht.

3. Das Naturrecht ist somit zu definiren als eine Vernunftvorschrift, welche anzeigt, daß einer Handlung, je nachdem sie mit der vernünftigen Natur übereinkommt oder ihr widerstreitet, eine moralische Nothwendigkeit oder eine moralische Schändlichkeit beiwohne; in Folge dessen sie von Gott als dem Urheber der Natur nothwendig entweder geboten oder verboten ist. Deshalb ist das natürliche Recht derart unveränderlich, daß es nicht einmal von Gott verändert werden kann. Es ist unmöglich, daß das, was das Naturrecht verbietet, erlaubt, oder daß dasjenige, was das Naturrecht vorschreibt, unerlaubt sei. Aus der Natur des Menschen hervorfließend würde das natürliche Recht existiren und Geltung haben auch in der (allerdings absurden) Voraussetzung, daß es keinen Gott gäbe.

4. Verschieden von dem Naturrechte ist das Jus voluntarium, so genannt, weil es seinen Ursprung in einem rechtsetzenden Willen hat, sei es nun der göttliche oder ein menschlicher Wille. Leitet es seinen Ursprung von Gottes Willen ab, dann ist es göttliches, leitet es ihn von einem menschlichen Willen ab, dann ist es menschliches Recht. Das menschliche Recht ist dann wiederum entweder bürgerliches oder Völkerrecht. Dazu kommt dann endlich noch das Gewohnheitsrecht, welches in so fern mit dem Naturrechte zusammenhängt, als das Herkommen bei gesitteten Völkern nur das Resultat der vernunftgemäßen Anwendung eines natürlichen Rechtes auf besondere Fälle ist.

5. Was das Eigenthumsrecht im Besonderen betrifft, so hält Hugo dafür, daß die Güter, welche die Natur den Menschen zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse darbietet, ursprünglich Gemeingut aller Menschen waren. Die Gütergemeinschaft war also das Ursprüngliche, und zwar in dem Sinne, daß jeder Mensch aus der Fülle jener natürlichen Güter so viel sich aneignen konnte, als er bedurfte, und der Andere ihm das, was er sich angeeignet hatte, ohne Unrecht nicht entreißen konnte (negative Gütergemeinschaft). Dieser Stand der ursprünglichen Gütergemeinschaft hätte wohl allerdings ein dauernder bleiben können, wenn die Menschen ihre ursprüngliche einfache Lebensweise beibehalten hätten und unter sich in großer Liebe verbunden geblieben wären.

6. Aber letzteres geschah nicht. Die Menschen waren mit der Zeit nicht mehr damit zufrieden, die spontanen Erzeugnisse des Bodens zu genießen, in Höhlen zu wohnen, unbekleidet zu sein, oder doch nur mit Baumrinden und Thierfellen ihre Blöße zu bedecken; sie suchten vielmehr einen verfeinerten Lebensgenuß, und wendeten künstliche Mittel an, um selben sich zu verschaffen. Dazu kam der Rückgang der gegenseitigen Gerechtigkeit und Liebe unter den Menschen, so wie in Folge der Zunahme der Menschenzahl deren örtliche Trennung. Unter solchen Verhältnissen wurde die Aufrechthaltung der ursprünglichen Gütergemeinschaft zuletzt unmöglich. Sie mußte daher aufhören, und an deren Stelle das Eigenthum treten.

7. Die Entstehung des Eigenthums ist somit auf einen ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag zurückzuführen. Nachdem die Gütergemeinschaft unmöglich geworden, schlossen die Menschen entweder ausdrücklich einen Vertrag, die natürlichen Güter unter sich zu theilen, und den Jedem Einzelnen zufallenden Theil als sein ausschließliches Eigenthum zu betrachten; oder sie kamen wenigstens stillschweigend darin überein, daß dasjenige, was Jeder aus den vorher gemeinsamen Gütern für sich occupirte, als dessen Eigenthum gelten sollte. Das Eigenthum ist also keineswegs etwas Naturgemäßes und Ursprüngliches; es beruht blos auf einem mit der Zeit nothwendig gewordenen Theilungsvertrage.

8. Wie die Entstehung des Eigenthums, so ist aber auch der Ursprung der bürgerlichen Gesellschaft oder des Staates auf einen Vertrag zurückzuführen. Im Allgemeinen allerdings ist die bürgerliche Gemeinschaft gleichfalls in dem Gesellschaftstriebe des Menschen begründet; denn dieser führt die Menschen dazu, über der Familiengemeinschaft noch eine höhere und weitergreifende Vereinigung zu suchen zum Zwecke der Rechtssicherheit und des Gemeinwohles. Aber die thatsächliche Entstehung des Staates beruht dennoch auf einem Vertrage, in welchem die Menschen sich gegenseitig, sei es ausdrücklich oder doch stillschweigend, das Versprechen ablegten, daß sie demjenigen Folge leisten wollten, was entweder die Majorität der Gesellschaftsglieder, oder aber ein Einzelner, dem die Herrschaft übertragen worden, beschließen und anordnen würde. In diesem Vertrage ist dann auch die Rechtsverbindlichkeit der staatlichen Gesetze begründet. Denn das Naturrecht gebietet, geschlossene Verträge zu halten, und weil es das gebietet, darum obligirt es auch jene, die zu einem Staate durch einen Vertrag sich vereinigt haben, zum Gehorsam gegen jene Vorschriften, welche der Staat gibt, weil sie im gegentheiligen Falle den Vertrag brechen würden, den sie bei Begründung des Staates geschlossen.

9. Die oberste Gewalt im Staate steht ursprünglich bei denen, welche durch den Vertrag den Staat bilden, also beim Volke. Die Gemeinschaft Aller, welche den Staat bildet, ist der ursprüngliche Träger der Gewalt. Es kann jedoch die Gewalt nur durch ein besonderes Organ ausgeübt werden. Darum überträgt das Volk die Gewalt an eine bestimmte (physische oder moralische) Person, und diese Person ist nun das Subjectum proprium der Gewalt und fungirt als Obrigkeit, von welcher die staatlichen Gesetze und Anordnungen ausgehen. Diese Uebertragung der Gewalt an eine bestimmte Person hat wiederum den Charakter eines Vertrages, den das Volk mit jener Person abschließt, da das Volk die Gewalt überträgt, und die gedachte Person die Gewalt acceptirt.

10. Daraus folgt jedoch nicht, daß das Volk die aufgestellte Obrigkeit auch willkürlich wieder ihrer Gewalt entkleiden könne. Denn es ist ja wohl möglich, daß ein Volk die Gewalt an eine Obrigkeit derart überträgt, daß sie gar Nichts von letzterer für sich zurückbehält. Es steht ja bei dem freien Willen des Volkes, welche Regierungsform es sich wählen möge: wenn es also eine solche wählt, in welcher alle Gewalt in der Hand des Fürsten liegt,

und das Volk auf selbe vollständig verzichtet, so macht es nur von seinem Rechte Gebrauch. Ist aber das einmal geschehen, dann hat das Volk nicht mehr das Recht, die von ihm gesetzte Obrigkeit willkürlich zu beseitigen; das Recht und die Gewalt des letzteren ist vielmehr für das Volk unantastbar, eben weil das Volk der Obrigkeit gegenüber kein Recht für sich zurückbehalten hat.

11. Zur Würdigung dieser Lehre Hugo's von der öffentlichen Gewalt ist Folgendes in's Auge zu fassen. Es hatte sich zu seiner Zeit eine Doctrin ausgebildet, welche behauptete, die öffentliche Gewalt habe nicht blos ihren Ursprung in Gott, sondern sie werde auch den Trägern derselben von Gott unmittelbar übertragen. Diese Doctrin stand im Widerspruch mit der früheren Doctrin in den christlichen Schulen, welche nur eine mittelbare Uebertragung der Gewalt an die Fürsten von Seite Gottes annahm. Die Lehre von der unmittelbaren Uebertragung der Gewalt bildete sich namentlich unter jenen Gelehrten aus, welche den „reformatorischen" Gemeinschaften angehörten; denn in deren Interesse lag es, die Fürstengewalt gegenüber der kirchlichen Auctorität so hoch als möglich zu stellen.

12. Systematisch wurde diese Ansicht ausgeführt und vertreten von Jakob I., König von England (1603—1625). Er schrieb ein Buch, in welchem er ausführte, die auctoritative Gewalt über das bürgerliche Gemeinwesen beruhe auf unmittelbarer Uebertragung von Seite Gottes. Es werde diese Uebertragung zwar nicht vollzogen durch einen positiven, außer der natürlichen Ordnung stehenden, aber doch durch einen in der natürlichen Ordnung beschlossenen Akt. Die menschliche Mitwirkung sei allerdings bei dieser Uebertragung nicht ausgeschlossen. Aber durch die Menschen werde blos die Person designirt, welche die Auctorität überkommen soll, was durch die Wahl geschehe (designatio personae). Sei dann die Person designirt, dann werde ihr von Gott in Kraft der natürlichen Ordnung unmittelbar die auctoritative Gewalt zugetheilt.

13. Gegen diese Ansicht nun erhoben sich die katholischen Gelehrten. Es waren namentlich Bellarmin (1542—1621) und Suarez, welche gegen die gedachte Theorie in die Schranken traten; letzterer mit besonderer Berücksichtigung der Doctrin Jakob's I. Sie behaupteten, die Uebertragung der Gewalt an den Souverain von Seite Gottes sei blos eine mittelbare; sie sei nämlich vermittelt durch das Volk. Das Subject der bürgerlichen Auctorität sei nämlich ursprünglich das Volk. Denn das Volk sei es, welchem die auctoritative Gewalt ursprünglich und unmittelbar von Gott zugetheilt werde, und zwar in Kraft der von ihm gesetzten natürlichen Ordnung.

14. Das Volk, so heißt es dann weiter, behält aber die auctoritative Gewalt nicht für sich und kann sie nicht für sich behalten, weil es außer Stande wäre, selbe auszuüben. Das Volk überträgt vielmehr die Gewalt seinerseits an eine bestimmte (physische oder moralische) Person, damit sie selbe ausübe. Durch diese Uebertragung entäußert sich das Volk der vorher innegehabten auctoritativen Gewalt gänzlich und unwiderruflich, und so wird dann

jene Person, welcher die Gewalt übertragen worden, ausschließlich und unwiderruflich Souverain des bürgerlichen Gemeinwesens. In solcher Weise also bekommt der Souverain seine Gewalt mittelbar, d. i. durch das Volk, von Gott.

15. Der Akt aber, durch welchen das Volk die Auctorität an eine bestimmte Person überträgt, ist die Wahl. Der Wahlact ist also zugleich der Act der Uebertragung der Gewalt. Für die Wahl kann jedoch auch der stillschweigende Consens supplirend eintreten; d. h. wenn alle Glieder der Gesellschaft stillschweigend sich der Regierung und Leitung einer bestimmten Persönlichkeit unterwerfen, so kann diese stillschweigende Uebereinkunft gleichfalls als Wahl gelten. Für jeden Fall aber erscheint die gedachte Uebertragung der Gewalt als ein Vertrag, der vom Volke mit der zum Souverain bestimmten Persönlichkeit abgeschlossen wird. Das Volk überträgt nämlich die Gewalt an die gedachte Persönlichkeit, und diese letztere acceptirt sie mit der Verpflichtung, sie zum Wohle des Volkes auszuüben; und darin besteht ja das Wesen des Vertrages.

16. Vergleichen wir nun diese Doctrin von der öffentlichen Gewalt mit der des Hugo Grotius, so sehen wir, daß auch letzterer auf dem Standpunkte des Bellarmin und Suarez steht. Denn auch er nimmt an, daß die Gewalt ursprünglich im Volke ruhe, und daß sie erst durch dieses dem Souverain vertragsmäßig übertragen werde. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, diese Ansicht auf ihre Wahrheit zu prüfen; aber das steht fest, daß diese Doctrin keineswegs bedenklich erscheint, und immerhin vertheidigt werden kann. Aber diese Doctrin wurde alsbald von der Hobbes'schen überholt, von welcher wir nicht das Gleiche sagen können[1]).

V. Thomas Hobbes.

1. Sein Leben und seine Schriften. Sein philosophischer Standpunkt.

§. 33.

1. Es währte nämlich nicht lange, so entfaltete sich aus der ausschließlichen Inductionsmethode des Baco der vollständige Empirismus. Der Begründer desselben ist Thomas Hobbes. Auf dieser Grundlage baute dann letzterer eine neue Gesellschafts- und Staatstheorie auf. Ebenso nahm er das Princip des religiösen Naturalismus in sein System auf.

---

1) Ueber Hugo Grotius handeln H. Luden, Hugo Grotius nach seinen Schicksalen und Schriften, Berl. 1806; Charles Butler, Life of H. Grot., Lond. 1826; F. Kreuzer, Luther und Grotius, oder Glaube und Wissenschaft, Heidelb. 1846. Vgl. auch Ompteda, Lit. des Völkerrechtes, 1, S. 174 ff., v. Kaltenbron, Critik des Völkerrechtes; S. 37 ff., Mohl, Geschichte und Lit. der Staatswissenschaften, 1, S. 239.

2. Geboren im Jahre 1588, machte Hobbes seine Studien auf der Universität Oxford, und erhielt seine weitere Bildung hauptsächlich auf verschiedenen Reisen in Italien und Frankreich, wo er mit Gassendi, dem Pater Mersenne, Cartesius und Galiläi in Berührung kam. Aufgemuntert durch das Beispiel dieser Männer, und namentlich auch des Baco, den er in seinen literarischen Arbeiten unterstützte, widmete er sich hauptsächlich den philologischen, mathematischen und philosophischen Studien, und brachte so allmälig seine eigenen philosophischen Ansichten zur Reife. In den bürgerlichen Unruhen, von welchen sein Vaterland bewegt wurde, nahm er Partei für die Royalisten gegen die Republikaner, und sah sich deshalb 1640 genöthigt, nach Paris zu flüchten, wo er zum Erzieher des nachmaligen Königs Karl II. ernannt wurde. Hier verfaßte er seine politischen Schriften. Später verlor er die Gunst der königlichen Familie, und kehrte deßhalb wieder nach England zurück (1653). Von da an beschäftigte er sich nur mehr mit literarischen Arbeiten bis zu seinem Tode, der im Jahre 1679 erfolgte. Sein sittlicher Charakter erscheint, wie der seines Freundes Baco, in keinem freundlichen Lichte.

3. Als die Hauptschriften, in welchen er seine Gedanken niedergelegt hat, sind folgende zu nennen: a) Leviathan or the matter, form and authority of government, Lond. 1651, lateinisch Amsterdam 1668, deutsch Halle 1794 u. 1795; b) Human nature or the fundamental elements of policy, Lond. 1650; c) De corpore politico or the elements of low moral and political, Lond. 1650; d) Quaestiones de libertate, necessitate et casu, Lond. 1656; endlich e) Elementorum philosophiae sectio prima: de corpore; sect. secunda: de homine; sect. tertia: de cive, lat. Amst. 1668, englisch Lond. 1658[1]).

4. Hobbes geht von dem Grundsatze aus, daß es in der Wirklichkeit nur Körper gebe. Die Begriffe von Substanz und Körper fallen ihm zusammen. Was daher nicht Körper ist, das ist nicht Substanz, ist überhaupt gar nicht. Eine unkörperliche Substanz ist ein Unding. Deshalb sind denn auch alle realen Vorgänge in der Welt auf Bewegungen zurückzuführen. Was Anderes bewegt, muß auch selbst bewegt sein, mindestens in seinen kleinsten Theilen, deren Bewegung sich dann durch Medien zu anderen Körpern fortpflanzt.

5. In Uebereinstimmung mit dieser Grundvoraussetzung weist daher Hobbes auch die Philosophie ausschließlich auf das Körperliche oder auf die Körper an. Die Philosophie hat nach seiner Ansicht blos das Werden der sinnlichen Erscheinungen aus ihren natürlichen Ursachen zu erklären, und zugleich die weiteren möglichen Phänomene, welche aus diesen Ursachen sich ergeben können, zu erschließen. Demnach definirt er die Philosophie als die Erkenntniß der Ursachen aus den beobachteten Wirkungen und andererseits der Wirkungen oder Phänomene aus den Ursachen mittelst richtiger Schlüsse. Ihr Ziel liegt

---

1) Ueber Hobbes handeln: R. Bathurst, Thom. Hobb. Angli. Malmesburiensis vita, Carolopoli 1631; the life of Th. H., written by himself, Lond. 1680. Meyer, Thomas Hobbes, Darstellung und Critik seiner philosophischen, staatsrechtlichen und kirchenpolitischen Lehre. Freiburg. Eine Monographie über seine Staatslehre, verfaßt von H. Rüscheler, hat Kym, Zürich 1865, herausgegeben. Seine Schriften sind in einer von ihm selbst veranstalteten Sammlung, Amst. 1668 erschienen; die erste englische Gesammtausgabe seiner moral. u. polit. Werke erschien Lond. 1750.

darin, daß wir die Wirkungen voraussehen, um von dieser Voraussicht Gebrauch im Leben machen zu können, — der Nützlichkeitspunkt.

6. In der Eintheilung der Philosophie setzt Hobbes gleich Baco die Philosophia prima, die sich mit der Erklärung der philosophischen Grundbegriffe beschäftigt, voraus, und theilt dann den zweiten Theil, die Realphilosophie in Philosophia naturalis und in Philosophia civilis. Da nämlich den Gegenstand der Philosophie ausschließlich nur Körper bilden, die Körper aber von zweierlei Art sind, nämlich natürliche Körper und bürgerliche Körper (Staaten), so muß nach dieser zweifachen Art der Körper auch die Philosophie in zwei Theile zerfallen, von denen der eine die natürlichen Körper behandelt, also Physik und Anthropologie umfaßt, der andere dagegen mit dem civilen Körper, mit dem Staate sich beschäftigt.

2. Anthropologie.

§. 34.

1. Wie alles Uebrige, so ist auch der Mensch ein bloßer Körper. Der Mensch besteht nicht in der Art aus Leib und Seele, daß etwa die Seele eine vom Körper wesentlich verschiedene geistige Substanz wäre; eine solche gibt es, wie wir bereits wissen, überhaupt nicht. Daraus, daß man das Denken von dem denkenden Körper abstrahiren und für sich betrachten kann, darf man nicht schließen, daß das Denken ohne den Körper bestehe; vielmehr ist der Körper selbst das Subject des Denkens. Was wir Geist nennen, ist nichts Anderes, als ein natürlicher Körper von solcher Feinheit, daß er nicht auf die Sinne wirkt.

2. Demnach reducirt sich alle Erkenntniß auf die sinnliche Wahrnehmung und ist nur das Resultat der Function der Organe. Die Sinne werden durch die vom Objecte ausgehende Bewegung afficirt; diese Wirkung pflanzt sich wieder als Bewegung zum Gehirn und von da zum Herzen fort; vom Herzen geht dann eine Rückwirkung aus, und das Resultat dieser Action und Reaction ist die Empfindung, die sinnliche Wahrnehmung. Diese bildet dann die Grundlage für den weiteren Fortgang der Erkenntniß. Von der sinnlichen Wahrnehmung bleibt nämlich die Erinnerung zurück, und erstere kann deshalb in der Einbildungskraft wieder hervortreten. Unterstützt wird die Erinnerung dadurch, daß wir die Vorstellung der Objecte mit gewissen Zeichen verknüpfen, und solche Zeichen sind insbesonders die Worte. Dabei kann dann das nämliche Wort als Zeichen für viele einander ähnliche Objecte gelten. In diesem Falle gewinnt es den Charakter der Allgemeinheit, und wird uns so zu dem, was wir allgemeinen Begriff nennen.

3. Damit ist denn nun gesagt, daß die Universalien nichts weiter seien, als allgemeine Namen. Sie bezeichnen weder etwas in der Natur der Dinge Existirendes, noch eine Idee oder Vorstellung, die in der Seele sich gebildet hätte, sondern sind immer nur ein Wort oder ein Name.

Und daraus folgt wiederum, daß man für die Erkenntniß des Allgemeinen auch kein eigenes Vermögen im Menschen anzunehmen habe. Was wir Verstand nennen, ist nichts anderes, als die Einbildungskraft, in so fern diese fähig ist, die Bedeutung der Worte zu erkennen. Nur deshalb haben daher die Thiere keinen Verstand, weil sie die Sprache nicht besitzen. Alles Denken ist nichts anderes, als ein Verbinden und Trennen, ein Addiren und Subtrahiren von Vorstellungen. Denken ist Rechnen.

4. Analog wie mit der Wahrnehmung verhält es sich mit der anderen psychischen Erscheinung, mit der Lust und dem Schmerze, sowie mit dem daran sich knüpfenden Begehren und Verabscheuen. Auch dieses kommt durch Action des Objectes auf das Organ und durch Reaction des letzteren auf jene Action zu Stande. Die Einwirkung des Objectes auf den Sinn afficirt das Organ entweder so, wie es der Natur des letzteren entspricht oder aber in entgegengesetzter Weise. Im ersteren Falle entsteht im Körper ein angenehmes, im letzteren ein unangenehmes Gefühl, und je nach der Beschaffenheit dieses Gefühles strebt dann der Körper das eine Object an, während er das andere verabscheut. Dabei ist dieses Begehren oder Verabscheuen entweder ein rein spontanes natürliches, oder aber es geschieht mit Bewußtsein und Ueberlegung. Im letzteren Falle bezeichnet man es als Wollen oder Nichtwollen. Was wir also Wille nennen, ist ebenso wenig dem Wesen nach verschieden von dem natürlichen sinnlichen Begehrungsvermögen wie der Verstand von der Einbildungskraft.

5. Demnach gibt es auch keine Freiheit im Sinne freier Selbstbestimmung. Wo nämlich immer eine Causa integra ist, d. h. wo gar Nichts fehlt, weder auf Seite der wirkenden Ursache noch auf Seite ihres Objectes, was zur Hervorbringung einer Wirkung erforderlich ist, da muß die Wirkung immer nothwendig erfolgen. Jede Causa integra ist also als solche auch Causa necessaria, und somit auch die Wirkung, die sie hervorbringt, eine nothwendige. Wendet man nun diesen Grundsatz auf den Menschen an, so verhält sich auch bei ihm das Wollen, wenn alle Requisite desselben gegeben sind, stets als Causa necessaria, und es kann daher von einer eigenen Selbstbestimmung, von einer Freiheit des Willens nicht die Rede sein.

6. Was man daher Freiheit nennt, ist nichts anderes, als die Fähigkeit des Menschen, dasjenige, was er will, auch zu thun oder auszuführen. Sie besteht mithin nur in dem Abwesendsein der Hindernisse der Thätigkeit und Bewegung, in der physischen Möglichkeit, dem Willensentschluß gemäß zu handeln. Freiheit ist das Nichtgebundensein durch Hindernisse in der äußeren Thätigkeit. Man muß daher sagen, daß, wenn wir Etwas wollen oder anstreben, das Thun oder Handeln frei sei, nicht aber das Wollen oder Anstreben selbst. Diese Freiheit kommt aber dann dem Thiere ebenso gut zu wie dem Menschen.

7. Das höchste Gut des Menschen ist wie das jedes anderen lebenden Wesens die Selbsterhaltung und die Förderung seines eigenen Wohlseins und seiner eigenen Interessen. Nur der Egoismus ist für ihn

maßgebend. Es gibt daher auch keine absolute Regel des Guten und Bösen; die Begriffe von Gut und Bös sind nur relativ. Was Gegenstand des Begehrens oder der Sehnsucht eines Menschen im Interesse seiner Selbsterhaltung und seines Wohles ist, das wird von ihm in seinem Theile gut genannt, was Gegenstand seiner Abneigung im gleichen Interesse ist, übel. Die Tugend ist nur eine Gewohnheit, die man sich angeeignet hat und die in irgend welcher Beziehung das Handeln erleichtert, sowie zu demselben geneigt macht.

3. Gesellschafts- und Staatstheorie.

§. 35.

1. Diese ethischen Grundsätze des Hobbes vermitteln uns den Uebergang zu seiner Gesellschafts- und Staatstheorie. Ist nämlich der Maßstab und die Norm alles menschlichen Handelns der Egoismus, so folgt daraus, daß der Mensch von Natur aus ein unbeschränktes Recht auf Alles hat, was seiner Selbstsucht dienen kann. Jeder ist berechtigt, sein persönliches Interesse in jeder Beziehung und ohne alle Rücksicht zu wahren und zu fördern. Zu diesem Zwecke kann er, wenn es ihm nothwendig dünkt, seinen Nebenmenschen schädigen, zum Sclaven machen, ja er kann ihn sogar tödten, wenn er dadurch seine Interessen fördern zu können glaubt. Kurz, sein Recht reicht so weit, wie seine Macht. Es gilt blos das Recht des Stärkeren.

2. Aber nicht blos hat jeder von Natur aus das Recht, Alles zu thun, was ihm für seine Interessen als vortheilhaft erscheint, sondern es ist auch Jeder von Natur aus geneigt, rücksichtslos gegen Alle sein unbeschränktes Recht auszuüben. Es ist keineswegs wahr, daß von Natur aus der Eine den Andern liebt; jeder liebt nur sich selbst, und wenn er einem Andern einen Liebesdienst erweist, so thut er es nur um seines eigenen Vortheiles willen. An sich steht von Natur aus der Eine dem Andern feindlich gegenüber.

3. Somit ergibt sich das Resultat: Von Natur aus befinden sich alle Menschen einander gegenüber im Kriegszustand. Der Naturzustand der Menschen ist ein Krieg Aller gegen Alle. Nicht der gesellschaftliche Zustand ist der natürliche; sondern von Natur aus befinden sich die Menschen im gesellschaftslosen Zustande, und dieser gesellschaftslose Zustand charakterisirt sich, wie gesagt, als ein Zustand des Krieges Aller gegen Alle, ist somit geradezu antisocial. Der gesellschaftliche Zustand kann sich also erst nachträglich aus dem gesellschaftslosen herausbilden, und es entsteht nun die Frage, wie und auf welche Weise solches geschehe.

4. Es ist klar, daß der allgemeine Kriegszustand selbst wiederum dazu angethan ist, jedem Einzelnen die Wahrung und Förderung seiner Interessen unmöglich zu machen. Deshalb sind die Menschen zum Zwecke der Förderung und Sicherstellung ihrer Interessen selbst von Natur aus darauf angewiesen, aus dem Naturzustande herauszutreten und den Frieden zu suchen,

soweit derselbe erreichbar ist, soweit dies aber nicht möglich ist, die nothwendigen Mittel zur Abwehr gegen die Angriffe Anderer sich zu verschaffen. Das ist das erste Naturgesetz.

5. Dieses Ziel ist aber wiederum nur dadurch erreichbar, daß die Menschen zur Gesellschaft sich vereinigen, um in dieser Vereinigung den Frieden unter sich zu begründen und zu erhalten und zugleich mit gemeinsamen Kräften gegen die Störer dieses Friedens sich zu vertheidigen und zu schützen. Frägt man aber, wodurch denn eine solche Vereinigung der Menschen zu einer Gesellschaft wiederum bedingt sei, so ist selbe nur dadurch möglich, daß ein Jeder sein ursprüngliches unbeschränktes Recht aufgibt und an die Gesammtheit Aller abtritt. Eine solche Action aber, in welcher Rechte übertragen werden, ist ein Vertrag. Folglich entsteht die Gesellschaft durch einen Vertrag, — Gesellschaftsvertrag. Und diese Gesellschaft ist der Staat.

6. Durch jenen Vertrag Aller mit Allen wird also die Gesammtheit als solche das Subject oder der Träger jener Rechte, die Alle an die Gesammtheit abgetreten haben, und es resultirt hieraus ein einheitlicher gemeinsamer Wille Aller. Dieser gemeinsame Wille ist es, welchem die Aufrechthaltung des Staates und die Realisirung seiner Zwecke obliegt. Allein dieser gemeinsame Wille könnte sich nicht bethätigen, wenn nicht ein concreter Träger desselben vorhanden wäre, welcher die Functionen der in ihm ruhenden Gewalt exequirt.

7. Deshalb ist mit dem ursprünglichen Gesellschaftsvertrage der Staat als solcher noch nicht vollkommen constituirt; es muß noch eine andere Action hinzukommen, diese nämlich, daß Alle miteinander übereinkommen, eine (physische oder moralische) Person als Träger des Gesammtwillens aufzustellen, und sich ihr zu unterwerfen, oder vielmehr ihr nicht zu widerstehen. Diese Person nun ist das Staatsoberhaupt. Erst dann also, wenn durch diese Action ein Staatsoberhaupt aufgestellt ist, ist der Staat als solcher vollkommen constituirt.

8. Und nun erst, nachdem der Staat constituirt ist, kann von gegenseitigen Rechten der Menschen untereinander, sowie von einer Verbindlichkeit, sie zu achten, die Rede sein. Alles Recht und alle Pflicht entsteht also erst im Staate und durch denselben. Ohne den Staat gibt es kein Recht und kein Unrecht, nichts Gutes und nichts Böses. Diese Unterschiede sind erst bedingt durch das Staatsgesetz; dieses bildet daher auch die Norm zur Unterscheidung von Recht und Unrecht, von Gut und Bös; das Staatsgesetz ist das öffentliche Gewissen; an dieses allein hat sich Jedermann zu halten.

9. Da aber ein Vertrag hinfällig wird, wenn man fürchten muß, daß der andere Theil ihn nicht halten werde, und dieses Präjudiz auf dem rein natürlichen Standpunkte von Jedem gilt, weil jeder von Natur aus geneigt ist, seine Privatinteressen dem gemeinsamen Interesse vorzuziehen, so kann die bestehende obrigkeitliche Gewalt den Staat nur erhalten und dessen Zwecke nur realisiren unter der Bedingung, daß sie die Einzelnen zur Haltung

des Vertrages zwingt durch die Furcht vor einer Strafe, welche größer ist, als der Nutzen, den sie von dem Brechen des Vertrages erwarten können. Nur durch Furcht kann also die Obrigkeit herrschen, nur durch Furcht vor Strafe können die Einzelnen im Zaume gehalten werden. Dies ist aber auch der einzige Zweck der Strafe, eine anderweitige Bedeutung hat sie nicht.

10. Dabei ist dann aber die Gewalt des Staatsoberhauptes ganz unbeschränkt. Dem Staatsoberhaupte gegenüber ist der Einzelne sowohl, als auch das ganze Volk rechtlos. Denn obgleich das Volk es ist, welches ihm die Gewalt übertragen hat, so hat doch das Volk in dem Augenblicke, wo es die Gewalt übertrug, aufgehört, als Volk zu existiren und ist zu einer bloßen Menschenmenge geworden, kann daher auch als Volk kein Recht mehr für sich in Anspruch nehmen. Noch weniger kann das ein Einzelner. Das Staatsoberhaupt kann daher Niemanden ein Unrecht thun; Alles was der Souverain will, gebietet und thut, ist recht und gut, blos deshalb, weil er es will, gebietet und thut. Alle sind ihm zum unbedingten, blinden Gehorsam verpflichtet. Was an sich als unrecht und böse sich darstellt, das wird recht und gut, wenn es das Staatsoberhaupt gebietet und die Untergebenen haben ihm auch darin zu gehorchen. Kurz, die Gewalt des Staatsoberhauptes ist eine absolut schrankenlose.

11. Wir sehen, hier ist das Princip der Volkssouverainetät mit dem Princip des Staatsabsolutismus in Eins verschmolzen. Beide gehören auch nothwendig zusammen. Hat einmal die Staatsgewalt keinen höheren, transcendenten Ursprung mehr, sondern ist sie blos der allgemeine Volkswille, dann gibt es auch keine höhere Norm für die Ausübung der Staatsgewalt mehr; dann ist der Träger des allgemeinen Volkswillens zu Allem berechtigt, was ihm beliebt und die Untergebenen sind ihm gegenüber völlig rechtlos. Daß nach der Hobbes'schen Doctrin vom Naturstande auch von keinem natürlichen internationalen Rechte mehr die Rede sein könne, liegt auf der Hand. In der That behauptet Hobbes ausdrücklich, daß die einzelnen Staaten wie die einzelnen Menschen von Natur aus im Kriegszustande gegen einander sich befinden, daß also der Krieg Aller gegen Alle hier ebenso der Naturzustand sei, wie solches bei den Einzelnen stattfindet. Nur Verträge können denselben beseitigen.

12. Es bleibt immerhin merkwürdig, wie Hobbes zur Annahme eines so unbeschränkten Staatsdespotismus sich verstehen konnte, der alle freie Bewegung im Staate vollständig erdrückt. Einigermaßen läßt sich jedoch dieses aus den Zeitverhältnissen, in welchen Hobbes lebte, erklären. In England hatte sich zu seiner Zeit das religiös-politische Parteiwesen nahezu zu einem Kriege Aller gegen Alle ausgebildet. Das konnte allerdings den Gedanken erwecken, daß diesen trüben Wirren nur durch eine eiserne Gewalt, die sich über das ganze Gemeinwesen legte, und mit rücksichtsloser Energie Ordnung in dem Chaos schuf, abgeholfen werden könne. Hobbes nun hat diesen Gedanken aufgegriffen und ihn zu einem förmlichen System verarbeitet: — und

das ist die geschichtliche Bedeutung seiner Staatslehre; die theoretischen Grundlagen hiefür hat er sich, wie wir gesehen haben, in der empiristisch-materialistischen Anlage seines ganzen Systems untergebreitet.

4. Religionstheorie.

§. 36.

1. In den Rahmen dieser Staatslehre fügen sich zuletzt auch noch die religiösen Lehrsätze des Hobbes ein. Er knüpft hier an den Socianinismus an, und indem er diesen naturalistisch fortbildet, breitet er sich damit die Möglichkeit unter, auch Religion und Kirche vollständig in die Zwangsjacke des Staates zu stecken. Gott, lehrt er, kann über die Menschen regieren entweder nach dem blos natürlichen Verhältnisse, oder aber nach einem Vertrage, den er mit ihnen abschließt. Im ersteren Falle leitet sich sein Herrscherrecht von seiner unumschränkten Allmacht ab, analog dem Rechte des Stärkeren, und erstreckt sich daher so weit, als seine Allmacht. Er kann, ohne ungerecht zu sein, den Menschen strafen, tödten, ja Alles, was er will, über ihn verfügen, wenn dieser auch nicht gesündigt hat. Dementsprechend gründet denn auch die Verpflichtung des Menschen zum Gehorsam gegen Gott einzig in seiner Schwäche der Macht Gottes gegenüber. Nur weil der Mensch zu schwach ist, um Gottes Macht zu widerstehen, muß er sich ihm unterwerfen, ihm gehorsam sein; ein sittliches Motiv ist hiefür nicht maßgebend.

2. Thatsächlich aber hat Gott nie nach diesem natürlichen Verhältnisse über die Menschen geherrscht, sondern nach einem Vertragsverhältniß. Schon Adam und Eva standen zu Gott in einem solchen Vertragsverhältnisse, in so fern sie nämlich Gott gelobten, sein Gebot zu befolgen, und Gott ihnen dafür die Unsterblichkeit (nach Leib und Seele), das ewige Leben verhieß. Durch die Sünde aber brachen die ersten Menschen den gedachten Vertrag und verfielen dadurch dem ewigen Tode (nach Leib und Seele). Der ursprüngliche Vertrag wurde dann wieder erneuert mit Abraham und seinen Nachkommen. Aber auch da hatte er keine Dauer. Er wurde von den Israeliten wieder gebrochen, als sie die Theokratie, das Regnum sacerdotale von sich wiesen, und dafür Saul zum Könige erhoben wurde. Zuletzt endlich wurde er für immer wieder hergestellt durch Christum, den Messias.

3. Die Aufgabe des Messias hienieden war also keine andere, als die, den ursprünglichen Bundesvertrag zwischen Gott und den Menschen wieder herzustellen. Darum mußte er vorerst durch Predigt und Lehre sich als den verheißenen Messias ankündigen und durch Wunder als solchen sich legitimiren, dann mußte er für die Sünden der Menschen zum Sühnopfer sich hingeben, um dadurch den ewigen Tod, dem die Menschen in Folge der Sünde anheimgefallen waren, zu überwinden, und die Menschen zum ewigen Leben zu führen, was jedoch erst bei der allgemeinen Auferstehung am Ende der Zeiten geschehen wird.

4. Christus ist Lehrer, Erlöser und König: das ist sein dreifaches Amt. Das Lehr- und Erlösungsamt hat er in diesem Leben ausgeübt; nicht aber sein Königsamt. *König* wird er erst sein nach der allgemeinen Auferstehung, weil erst dann das Reich Gottes vollkommen hergestellt sein wird, wenn die dem Tode nach Leib und Seele Verfallenen wieder zum Leben auferstehen werden. Bis dahin währt die Vorbereitung der Menschen für die zweite Ankunft Christi. Diese Vorbereitung ist Sache der Diener des geistlichen Amtes; sie haben die Menschen durch Verkündung des Evangeliums und durch Ermahnung und Berathung zu Christum zu führen. Weiter erstreckt sich ihre Aufgabe und Befugniß nicht. Sie haben keine regierende Gewalt. Mit andern Worten: eine Kirche mit regierender Gewalt gibt es nicht.

5. Demnach fallen *Kirche* und *Staat* in *Eins* zusammen. Das bürgerliche Gemeinwesen heißt Staat, in so fern seine Glieder Menschen, und es heißt Kirche, in so fern sie Christen sind. Das Oberhaupt des Staates ist zugleich Oberhaupt der Kirche; die Diener des geistlichen Amtes sind blos seine geistlichen Beamten. Und wie seine Gewalt in weltlichen Dingen eine unumschränkte ist, so ist sie es auch in religiösen Dingen. Er allein hat zu bestimmen, welche religiöse Lehren im Staate vorgetragen und geglaubt werden sollen. Die heilige Schrift ist nur dann Regel des Glaubens und Lebens, wenn sie vom Souverain gesetzlich als Canon eingeführt ist. Der Souverain kann nie Häretiker sein. Selbst wenn er gebietet, Christum zu verleugnen, muß es geschehen. Ketzerei ist nur eine Privatmeinung, welche hartnäckig behauptet wird im Gegensatze gegen die Meinung, welche der Souverain zu lehren und zu glauben geboten hat. Er allein hat das Excommunicationsrecht.

6. Von Seite desjenigen, der zum Reiche Christi wiedergebracht werden soll, ist nichts weiter zu diesem Zwecke nothwendig, als der *Glaube*, daß Jesus der *Christus*, d. i. der verheißene Messias sei, und der *Gehorsam* gegen die Staatsgesetze. Letzterer würde allein schon ausreichen, wenn der Mensch nicht Sünder wäre. Da er aber dieses ist, muß er an Christum glauben, und in diesem Glauben seine Sünden bereuen, damit ihm selbe erlassen werden. Auf diesen Glauben, daß Jesus der Christus sei, und auf den Gehorsam beschränkt sich also die ganze Religion. Einen weiteren Inhalt hat sie nicht. Was sonst noch das Staatsoberhaupt zu lehren vorschreibt, muß zwar äußerlich angenommen werden; ein innerer Glaube daran aber ist nicht erforderlich.

Dritter Abschnitt.

Fortgang der Philosophie in England.

I. Verschiedene philosophische Richtungen.

§. 37.

1. In England begegnen uns im Laufe des 17. Jahrhunderts zunächst eine Reihe von Philosophen, welche in Opposition sich stellten zu den philosophischen Ansichten des Hobbes und des Cartesius, dabei aber theilweise Ideen vertraten, welche den Geist der vorausgehenden, der Uebergangsperiode athmen. Sie haben keinen weiter eingreifenden Einfluß auf die Entwickelung der englischen Philosophie ausgeübt; sie blieben mit ihren Ansichten vereinzelnt. Dennoch dürfen sie nicht ganz übergangen werden, weil ihre Ansichten doch immerhin ein geschichtliches Interesse bieten. Wir wollen sie daher an dieser Stelle kurz berücksichtigen.

2. Da begegnet uns zuerst Heinrich Moore (1614—1687). Von ihm haben wir »Opera philosophica« Lond. 1679, worin er Cabbalistik und Platonismus mit einander zu verschmelzen sucht. Er verwirft die Methode und die Grundprincipien des Cartesius. Man muß nach seiner Ansicht ein doppeltes Element in der menschlichen Erkenntniß unterscheiden: Dasjenige, welches aus der göttlichen Offenbarung stammt, und das, was der menschliche Geist mittelst gewisser Schlußfolgerungen aus dem intellectuellen Sinne gewinnt. In der Naturerklärung nimmt er im ausgesprochenen Gegensatze zu Cartesius einen allgemeinen Naturgeist an, welcher zwar als ein immaterielles Princip, aber doch als ausgedehnt im Raume zu denken und als Princip aller Bewegung im Raume zu betrachten sei. In diesem allgemeinen Naturgeiste offenbart sich Gott in der Welt; er ist das „Sensorium" der Gottheit.

3. An Heinrich Moore schließt sich Ralph Cudworth, (1617—1688) an, welcher zu Cambridge lehrte. Sein Hauptwerk führt den Titel: The thrue intellectual system of the universe, Lond. 1678. Er bekämpft darin den durch die Hobbes'sche Doktrin begünstigten Atheismus, und nimmt die Zweckursachen auch für die Physik in Anspruch. Die atomistische Naturlehre des Cartesius verwirft er nicht geradezu, glaubt aber, daß man in der Erklärung der Natur und der Naturerscheinungen nicht bei der bloßen Bewegung der Atome stehen bleiben dürfe, sondern daß man den Grund der Naturbildungen in einem plastischen Princip suchen müsse, welches die ganze Materie durchdringt, belebt und von innen heraus gestaltet, und zwar nach Gesetzen, welche Gott in dessen Natur gelegt hat. Dieses plastische Princip verhält sich somit zu Gott als dienende Kraft; nicht unmittelbar, sondern blos mittelbar durch diese plastische Kraft ist Gott der Urheber aller besonderen Naturwesen. In Folge der Wirksamkeit dieses plastischen Princips stimmt Alles in der Welt zusammen und muß Alles dem Zwecke des Ganzen dienen.

4. Eine ähnliche Richtung verfolgten der anglikanische Bischof von Oxford, Samuel Parker († 1688), Theophilus Gale (1628—1677) und John Pordage (1625 bis 1698). Das Hauptwerk des ersteren ist die Schrift: Tentamina physico-theologica, 1669, worin er die cartesianische Philosophie im Sinne eines gemäßigten Platonismus bestreitet, und in der Zweckmäßigkeit, welche die Natur allenthalben aufweist,

den deutlichsten Beweis für das Dasein und die Weltregierung Gottes findet. Der Zweckbegriff kann nach seiner Ansicht in der Naturerklärung durchaus nicht entbehrt werden; die todte Atomistik reicht für sich allein nicht aus.

5. Gale schrieb eine Philosophia universalis, und Aula Deorum gentilium, 1676. Sein Hauptstreben geht dahin, im Sinne der Platoniker der Uebergangszeit darzuthun, „daß alle menschliche Erkenntniß auf der subjectiven Reflexion des objectiven Lichtes beruhe, das von Gott ausstrahlt. Da dieses Licht durch die Sünde verdunkelt worden, so sei Gott durch seine Offenbarung zu Hilfe gekommen. John Pordage endlich schließt sich wieder an Jakob Böhme an. Er erklärt sich für den Supernaturalismus aller wahren Erkenntniß, die aus dem inneren Lichte oder aus der intellectuellen Anschauung, der Quelle aller echten Wissenschaft stamme.

6. Es folgt ferner Joseph Glanville († 1680), Hofcaplan Carls II. Dieser vertritt in seinen Schriften: Scepsis scientifica, 1665, und De incrementis scientiarum, 1670, den Skepticismus. Er greift zu diesem Zwecke namentlich die Sicherheit des Causalitätsprincips an. Wir nehmen, sagt er, nie die Causalität, sondern nur immer die Wirkung wahr. Die Causalität erschließen wir nur. Aber dieser Schluß ist nie sicher. Denn die Erfahrung lehrt uns immer nur, daß ein Ding auf das andere folge, nicht aber, daß das vorhergehende die Ursache des nachfolgenden sei. Wir haben also immer den Schluß: Hoc post hoc; ergo hoc propter hoc; und der ist stets trügerisch und unsicher.

7. Dazu kommt endlich noch Richard Cumberland (1632—1719), der in seiner Schrift De legibus naturae disquisitio philosophica, Lond. 1672, die Hobbes'sche Rechts- und Gesellschaftstheorie bekämpfte, und Moral und Recht auf das Wohlwollen gründete. Das gemeinsame Wohl sei nämlich das höchste Gesetz, und dieses werde durch das gegenseitige Wohlwollen Aller gegen Alle erzeugt.

8. Das Gesagte dürfte hinreichen für eine allgemeine Charakteristik der durch die bisher genannten Denker getragenen philosophischen Bewegung. Nun müssen wir aber übergehen zu demjenigen, welcher den eigentlichen Anstoß zur weiteren Entwickelung der englischen Philosophie, und zwar in empiristischer Richtung gegeben hat. Das ist John Locke.

II. Der Empirismus.

John Locke.

1. Sein Leben und seine Schriften. Seine Polemik gegen Cartesius.

§. 38.

1. John Locke, Sohn des Rechtsgelehrten John Locke, war geboren zu Wrington unweit Bristol im Jahre 1632, studirte auf der Universität Oxford, und beschäftigte sich dort besonders mit dem Studium der Schriften des Descartes und Baco. Im Jahre 1658 wurde er Magister, und widmete sich dann dem Studium der Medicin. Später (1664) ging er mit dem englischen Gesandten William Swan nach Berlin und hielt sich dort ein Jahr auf. Nach seiner Rückkehr machte er zu Oxford die für sein künftiges Schicksal wichtige Bekanntschaft mit Lord Ashley, Grafen von Shaftesbury. Bei diesem Staatsmanne brachte von nun an Locke, außer einigen Reisen, die er nach Frankreich

machte, ſein Leben zu, und leitete zugleich auch die Erziehung des Sohnes des Grafen. Als dieſer ſein Vaterland verlaſſen mußte, folgte ihm Locke freiwillig in's Exil nach Holland. Sein Freund ſtarb daſelbſt; Locke aber kehrte 1689, nachdem Wilhelm von Oranien den engliſchen Thron beſtiegen hatte, nach England zurück. Von nun an beſchäftigte er ſich nur mehr mit literariſchen Arbeiten, und ſtarb im Jahre 1704.

2. Unter ſeinen Schriften iſt die bedeutendſte der »Essay concerning human understanding« (Lond. 1690, u. ö.). In dieſem hat er ſeine empiriſtiſche Erkenntnißlehre ausführlich dargelegt. Dazu kommen ferner: Drei Briefe über Toleranz; zwei Abhandlungen „Ueber die bürgerliche Regierung"; eine Schrift „Ueber die Vernunftgemäßheit des Chriſtenthums, wie es in der Schrift überliefert iſt"; die Schrift: Thougths on éducation (Lond. 1693, u. ö.), u. A. Für unſeren Zweck iſt natürlich hier zunächſt die erſtgenannte Schrift maßgebend [1]).

3. Die Art und Weiſe, wie Carteſius die intellectuelle Erkenntniß aus eingeborenen Ideen erklärt, befriedigt Locke nicht. Und doch hält er dafür, daß eine Unterſuchung, wie weit das Vermögen des Verſtandes reiche, welche Objecte in ſeine Sphäre fallen und welche jenſeits ſeines Geſichtskreiſes liegen, allen anderen philoſophiſchen Disciplinen vorangehen müſſe. Er will ſich daher dieſer Aufgabe unterziehen, glaubt aber, daß dieſe Aufgabe nicht zu löſen ſei auf carteſianiſchem, ſondern nur auf empiriſtiſchem Standpunkte. Demgemäß beginnt er ſeine „Unterſuchungen über den menſchlichen Verſtand" mit der Widerlegung der carteſianiſchen Lehre von den eingeborenen Ideen. Die Hauptgründe, welche er dagegen aufführt, ſind folgende:

a) Wären Grundſätze, wie der Satz: Ein und dasſelbe kann nicht zugleich ſein und nicht ſein u. ſ. w., eingeboren, dann müßten ſie auch Kindern und Allen, welche ohne wiſſenſchaftliche Bildung ſind, bekannt, und zwar zuerſt bekannt ſein; denn es iſt ein Widerſpruch, daß der Seele Wahrheiten eingeprägt ſeien, die ſie nicht kennt. Aber das findet durchaus nicht ſtatt. Jene Grundſätze ſind uns nicht blos nicht zuerſt bekannt, weil wir Anderes viel früher erkennen, ſondern die meiſten Menſchen erkennen ſelbe gar nicht, es ſei denn, daß ſie ihnen von Anderen vorgetragen werden.

b) Grundſätze können nicht angeboren ſein, wenn die Begriffe, die ihnen zu Grunde liegen, nicht angeboren ſind. Das ſind dieſe aber nicht. Denn den allgemeinſten Grundſätzen liegen auch die abſtracteſten Begriffe zu Grunde, und dieſe ſind den Menſchen

---

1) Sämmtliche Werke Locke's ſind London 1714, 1722 u. ö. erſchienen. Neuerdings ſind ſämmtliche Werke in 9 Bänden, Lond. 1853; die philoſophiſchen Werke insbeſonders durch St. John in 2 Bänden, Lond. 1854 herausgegeben worden. Neuere Schriften über Locke ſind: Lord King, The life of J. Locke, Lond. 1829, 30; Tagart, Locke's Writings and philosophy, Lond. 1855; Webb, The intellectualism of Locke, Lond. 1858; Vict. Cousin, La philosophie de Locke, éd. 4, Par. 1861; Schärer, John Locke, ſeine Verſtandestheorie und ſeine Lehren über Religion, Staat und Erziehung, Leipzig 1860; G. v. Benoit, Darſtellung der Locke'ſchen Erkenntnißlehre, verglichen mit der Leibnitz'ſchen Kritik derſelben, Bern 1870; E. Ströţel, Zur Kritik der Erkenntnißlehre von J. Locke (Diss.), Berl. 1869; E. Fritzſche, J. Locke's Anſichten über Erziehung, Naumb. 1866; Winter, Darlegung und Kritik der Locke'ſchen Lehre von dem empiriſchen Urſprunge der ſittlichen Grundſätze, Bonn; Fries, Die Subſtanzlehre Locke's mit Bezug auf Carteſius, Bremen; u. A. m.

nicht blos nicht eingeboren, sondern sie liegen ihnen am fernsten, und können nur durch einen hohen Grad von Nachdenken und Aufmerksamkeit richtig gebildet werden.

c) Daß die Vernunft den gedachten Grundsätzen sogleich beistimmt, sobald sie selbe nur erkennt, beweist Nichts für das Eingeborensein derselben; denn wäre dieses der Fall, dann müßte auch z. B. der Satz: „Süß ist nicht bitter" eingeborén sein, weil auch diesem die Vernunft ohne Beweis beistimmt.

d) Noch weniger können praktische Grundsätze eingeboren sein. Denn bei diesen kann man sich nicht einmal mehr auf die allgemeine Uebereinstimmung der Menschen über deren Wahrheit berufen, da die praktischen Grundsätze der einzelnen Personen und ganzer Nationen verschieden sind, und soweit sich dabei Uebereinstimmung findet, diese nur darin begründet ist, daß die Befolgung gewisser moralischer Regeln als die nothwendige Bedingung zum Bestande der Gesellschaft und zur allgemeinen Glückseligkeit erkannt wird.

e) Ebenso wenig ist die Gottesidee angeboren. Denn einerseits haben nicht alle Nationen einen Begriff von Gott, und andererseits sind nicht nur die Gottesvorstellungen der Monotheisten und Polytheisten, sondern auch die verschiedener Personen, die derselben Religion und demselben Lande angehören, sehr von einander verschieden.

2. Der Ursprung der Ideen.

§. 39.

1. Nach Widerlegung der Theorie der eingeborenen Ideen geht dann Locke zur positiven Beantwortung der Frage um den Ursprung unserer Ideen über. Hier nun stellt er folgenden Satz auf, der als der Fundamentalsatz seiner ganzen Erkenntnißlehre zu betrachten ist: Wir gewinnen alle unsere Ideen aus der Erfahrung. Unsere Seele gleicht einer Tabula rasa, einem unbeschriebenen Papier; sie ist ursprünglich ohne alle Ideen, und gewinnt solche nur durch die Erfahrung und aus derselben. Die Erfahrung ist somit die einzige Quelle der Erkenntniß.

2. Die Erfahrung ist aber eine zweifache: äußere und innere, oder wie Locke sich ausdrückt, Sensation und Reflexion. Wenn man also die Erfahrung als die einzige Quelle der Erkenntniß betrachten muß, so ist unter dieser Erfahrung sowohl die äußere, als auch die innere, sowohl die Sensation als auch die Reflexion zu verstehen. Die äußere Erfahrung geht auf die äußeren wahrnehmbaren Gegenstände, die innere Erfahrung dagegen auf das eigene Ich. Durch die äußere Erfahrung gelangen wir zur Erkenntniß der sinnlichen Beschaffenheiten der äußeren Gegenstände, nach welchen sie unsere Sinne afficiren; durch die innere Erfahrung dagegen gelangen wir zur Erkenntniß unserer eigenen inneren Thätigkeiten und Zustände, als da sind: Empfinden, Denken, Zweifeln, Glauben, Schließen, Erkennen, Wollen u. s. w.

3. Dasjenige nun, was wir zunächst und auf erster Linie aus diesen beiden Erkenntnißquellen schöpfen, sind die einfachen Ideen. Sie werden, so fern sie sich auf äußere Gegenstände beziehen, in uns hervorgebracht durch den Eindruck, der von den Körpern auf unsere Sinne geschieht, und sich dann durch die Nerven bis zum Gehirn, das gleichsam das Audienzzimmer der Seele ist, fortpflanzt. Hier entsteht zunächst die Empfindung, und diese ruft in der Seele unmittelbar die entsprechende Perception hervor, die dann,

in so fern sie in den Verstand eintritt zur Idee sich gestaltet. Die Seele verhält sich bei diesem ganzen Processe, durch welchen die einfachen Ideen in ihr sich bilden, rein leidend.

4. Betrachten wir nun diese einfachen Ideen näher, so kommen einige nur vermittelst Eines Sinnes, andere mittelst mehrerer Sinne in die Seele; andere erhält letztere blos durch die Reflexion, wieder andere endlich bieten sich ihr auf jedem Wege, durch die Sinne und durch die Reflexion dar. Jedem Sinne entsprechen nämlich bestimmte Ideen, die nur durch ihn allein vermittelt werden können, wie z. B. dem Gesichtssinne die Vorstellungen von Licht und Farben; dem Gefühlssinne die Vorstellungen von Hitze, Kälte, Dichtigkeit, Härte, Weichheit, Glätte, Rauhheit u. dgl. Andere sinnliche Qualitäten dagegen können durch mehrere Sinne zugleich wahrgenommen werden, wie wir z. B. Ausdehnung, Gestalt, Ruhe und Bewegung durch den Gesichts- und Gefühlssinn zugleich wahrnehmen. Endlich gibt es Ideen, die nur durch die Reflexion in uns entstehen können, wie z. B. die Idee des Denkens und Wollens; es gibt aber auch solche, die aus der Reflexion und Sensation zugleich geschöpft werden, wie die Vorstellungen von Lust und Schmerz, von Existenz, Einheit, Kraft und Zeitfolge.

5. Manche von den sinnlichen Qualitäten, deren Ideen wir durch die Sinne gewinnen, kommen in der Weise den Körpern zu, wie wir selbe in der Idee vorstellen. Dazu gehören Größe, Gestalt, Zahl, Lage, Bewegung und Ruhe der Körper. Diese heißen daher reale oder ursprüngliche Qualitäten. Andere dagegen kommen den Körpern so zu sagen nur virtuell zu, so fern diese vermöge primitiver Eigenschaften, die als solche nicht wahrnehmbar sind, auf eine solche Weise auf unsere Sinne wirken, daß dadurch gewisse Qualitätsvorstellungen in uns entstehen. Dazu gehören Töne, Farben, Gerüche u. s. w. Diese heißen daher abgeleitete oder secundäre Qualitäten. Endlich ist noch eine dritte Klasse von Qualitäten auszuscheiden. Wir nehmen nämlich in Körpern das Vermögen wahr, in der Größe, Gestalt, Zusammensetzung oder Bewegung anderer Körper solche Veränderungen hervorzubringen, daß diese letzteren unsere Sinne anders afficiren, als vorher, wie z. B. das Feuer das Blei schmilzt. Diese Eigenschaften heißen „Kräfte".

6. Die einfachen Ideen, die wir auf solche Weise durch die Erfahrung gewinnen, sind also die ursprünglichen und zugleich einzigen Elemente all unserer Erkenntniß. Sie sind als einfache Ideen undefinirbar. Nun besitzt aber der Mensch die Kraft, aus den einfachen Ideen selbstthätig zusammengesetzte Ideen zu bilden. Und diese selbstthätige Kraft heißt Verstand. Während also bei der Entstehung der einfachen Vorstellungen die Seele sich rein leidend verhält, tritt sie, vermöge der Kraft des Verstandes, die ihr innewohnt, selbstthätig auf, und verarbeitet die einfachen Ideen zu zusammengesetzten. Diese sind, eben weil sie aus einfachen Ideen zusammengesetzt sind, definirbar, und sie werden dadurch definirt, daß sie in die einfachen Ideen, woraus sie bestehen, aufgelöst werden.

7. Alle zusammengesetzten Ideen lassen sich auf drei Klassen zurückführen; sie sind nämlich entweder Ideen von Modis, oder Ideen von Substanzen, oder Ideen von Relationen.

a) Die Modi sind zusammengesetzte Ideen, welche nichts durch sich Bestehendes ausdrücken, sondern blos als Beschaffenheiten eines Anderen sich charakterisiren. Sie sind entweder einfache (reine) oder gemischte Modi. Erstere werden gebildet durch verschiedene Zusammensetzungen von ein und dem-

selben einfachen Begriffe, z. B. ein Dutzend; letztere dagegen entstehen dadurch, daß der Verstand verschiedene, ungleichartige Begriffe miteinander combinirt und zusammenfügt, ohne jedoch zu untersuchen, ob sie auch so in der Natur der Dinge miteinander verbunden und vorhanden seien; z. B. Schönheit, eine Zusammensetzung von gefälligen Figuren und Farben.

b) Beobachtet ferner der Verstand, daß mehrere einfache Ideen immer miteinander verbunden und vergesellschaftet sind, so legt er ihnen ein Substrat unter, wodurch sie getragen und miteinander verbunden werden: und das ist die Substanz. Substanz ist also nur die Gesammtheit von stets miteinander verbundenen einfachen Ideen, in so fern wir sie so denken, daß sie durch ein einheitliches Substrat getragen und zur Einheit verbunden werden. Was diese Substanz als Trägerin der einfachen Ideen an sich etwa sein möge, ist uns unbekannt; wir setzen sie nur als Träger jener einfachen Ideen voraus, ohne uns Rechenschaft geben zu können über deren innere Natur.

c) Wenn endlich die Seele die Dinge gegen einander ansieht oder betrachtet, so resultirt hieraus die Relation oder das Verhältniß. Und die Benennungen, welche man den Dingen gibt, um ein solches Verhältniß anzudeuten, und die zum Merkzeichen dienen, um den Gedanken von dem benannten Gegenstande auf Etwas zu führen, was davon unterschieden ist, sind das, was wir Verhältnißbegriffe nennen. Wenn ich z. B. dem Cajus den Namen „Ehemann" beilege, so denke ich ihn nicht blos als für sich seiende Person, sondern auch in seinem Verhältnisse zu seiner Ehefrau.

8. Von den einfachen Modis sind namentlich hervorzuheben die Modi des Raumes, der Dauer und der Einheit. Aus diesen bilden wir nämlich weiterhin den Begriff des Unendlichen. Und zwar bilden wir diesen Begriff dadurch, daß wir die Ideen des Raumes, der Dauer und der Einheit beständig wiederholen und zwar ohne Ende. Darin, daß wir in dieser Wiederholung an kein Ende, an keine Grenze kommen, liegt eben der Begriff des Unendlichen. Es ist somit keineswegs nothwendig, eine eingeborene Idee des Unendlichen anzunehmen, um das Dasein dieses Begriffes in uns zu erklären; der Ursprung des Begriffes des Unendlichen dem Raume, der Zeit und der Zahl nach muß vielmehr ebenso gut auf die Erfahrung zurückgeführt werden, wie der Ursprung aller übrigen Begriffe.

9. Wenn uns ferner das beständige Zusammensein bestimmter einfacher Ideen auf den Begriff der Substanz überhaupt, so führt uns die Verschiedenheit jener miteinander stets vergesellschafteten Ideen auf den Begriff von verschiedenen Substanzen. Namentlich ist hier hervorzuheben der Unterschied zwischen körperlichen und geistigen Substanzen. Zum Begriff der körperlichen Substanz gelangen wir dadurch, daß wir die sinnlichen Ideen, die ein Wesen außer uns in unserer Seele hervorruft, zusammenfassen und ihnen einen Träger unterlegen; den Begriff der geistigen, immateriellen Substanz dagegen gewinnen wir dadurch, daß wir die Thätigkeiten und Zustände unserer Seele, die wir täglich in uns wahrnehmen, wie Denken, Wollen, Lust,

Begierde u. s. w. zusammenfassen und sie als in einem gemeinsamen Substrate wurzelnd denken.

10. Durch den Begriff der geistigen Substanz werden wir dann wiederum zum Begriffe Gottes fortgeleitet. Der Begriff Gottes besteht nämlich ebenso gut, wie der Begriff des immateriellen Geistes, aus solchen einfachen Begriffen, die wir aus der Reflexion schöpfen. Aus der Reflexion schöpfen wir die Begriffe von Dasein und Dauer, von Erkenntniß, von Macht, von Vergnügen, von Glückseligkeit und von verschiedenen anderen Eigenschaften und Kräften; und wollen wir nun einen Begriff bilden, der dem höchsten Wesen entspricht, so erweitern wir jeglichen von diesen Begriffen vermittelst unseres Begriffes der Unendlichkeit in's Unendliche, und machen daraus, indem wir sie in dieser Gestalt miteinander vereinigen, den zusammengesetzten Begriff von Gott.

11. Was endlich die Relationen betrifft, so sind die vornehmsten derselben die Relation von Ursache und Wirkung, die Relation von Identität und Verschiedenheit, und die sittliche Relation.

a) Wenn wir wahrnehmen, daß Eigenschaften oder Substanzen da zu sein anfangen, und daß sie ihr Dasein von der Wirksamkeit eines anderen Wesens empfangen, so nennen wir das Hervorbringende Ursache, das Hervorgebrachte Wirkung; das Verhältniß zwischen beiden aber bezeichnen wir als Causalitätsverhältniß. Ursache ist also das, was bewirkt, daß ein anderes Ding, mag es einfache Idee, oder Substanz, oder Modus sein, zu sein anfängt; Wirkung dagegen dasjenige, was von einem anderen Dinge seinen Anfang hat. Es ist also ersichtlich, daß die Begriffe von Ursache und Wirkung gleichfalls aus den Ideen entspringen, die wir durch Sensation und Reflexion gewinnen, und daß das Causalitätsverhältniß zuletzt in diesen einfachen Ideen endet.

b) Wenn wir ferner ein Ding betrachten, wie es zu einer bestimmten Zeit oder in einem bestimmten Augenblicke wirklich vorhanden ist, und selbes dann, wenn es noch zu einer anderen Zeit seine Wirklichkeit behält, mit sich selbst vergleichen, so kommen wir zum Begriffe der Identität und der Verschiedenheit. Die Identität besteht darin, daß das Ding nicht im geringsten verschieden ist von dem, was es in dem Augenblicke war, da wir zuerst dessen Dasein betrachteten, wenn wir sein gegenwärtiges Sein damit verglichen. Findet das Gegentheil statt, dann haben wir die Verschiedenheit. Die persönliche Identität im Besonderen besteht nicht in der Identität der Substanz, sondern blos in der Identität des Bewußtseins.

c) Die Idee der sittlichen Relation endlich gewinnen wir dadurch, daß wir eine Handlung mit dem Gesetze zusammenstellen und vergleichen. Das führt uns auf die Begriffe von Gut uns Bös, in so fern wir eine freie Handlung, die mit dem Gesetze übereinstimmt, gut, eine solche dagegen, die dem Gesetze widerstreitet, böse nennen. Dabei kann das Gesetz wiederum von dreifacher Art sein: göttliches, bürgerliches und Gesetz des guten Namens. In so fern unsere Handlungen gegen das göttliche Gesetz gehalten werden, heißen sie Pflichten oder Sünden; in Bezug auf das bürgerliche Gesetz dagegen schuldlos oder

strafbar; in so fern sie endlich mit dem Gesetz des guten Namens verglichen werden, heißen sie Tugenden oder Laster.

12. So viel über die zusammengesetzten Begriffe. Der Verstand bleibt jedoch bei den zusammengesetzten Ideen noch nicht stehen, sondern er geht von diesen zuletzt zur Bildung allgemeiner Ideen fort. Die Zahl unserer Ideen ist nämlich so groß, daß es uns unmöglich ist, jede derselben mit einem eigenen Namen zu benennen. Dadurch werden wir denn veranlaßt, mehrere Ideen, welche einander ähnlich sind, von allen zufälligen Eigenschaften des wirklichen Daseins, wie Ort, Zeit u. dgl. abzusondern, sie in dieser Absonderung auf Grund ihrer Aehnlichkeit in Eins zusammenzufassen, und sie mit einem allgemeinen Namen zu benennen, der dann als solcher für jede einzelne jener ähnlichen Ideen gelten kann. Das sind die allgemeinen Ideen. Das Allgemeine hat also keineswegs eine Realität; es ist nur ein Product unseres Verstandes, veranlaßt durch die Aehnlichkeit gewisser Ideen miteinander und motivirt durch das Bedürfniß allgemeiner Benennungen für eine Vielheit von ähnlichen Ideen, resp. eines gemeinsamen Zeichens für mehrere Dinge.

13. Daraus ergibt sich von selbst, was es mit der Gliederung der Dinge in Gattungen und Arten für eine Bewandtniß habe. Es ist zu unterscheiden zwischen dem realen und dem begrifflichen Wesen einer Sache (essentia realis et notionalis). Die reale Wesenheit eines Dinges ist dessen innere Einrichtung, welche den Grund jener Eigenschaften bildet, die wir an dem Dinge wahrnehmen, und durch welche wir es denken. Die begriffliche Wesenheit dagegen ist die Gesammtheit aller jener Eigenschaften selbst, unter welchen wir das Ding denken. Die reale Wesenheit der Dinge nun ist uns ganz unbekannt, weil wir überhaupt die innere Natur der Dinge nicht zu erkennen vermögen. Und darum können auch die Dinge nicht nach diesem ihrem realen Wesen in Gattungen und Arten gegliedert werden. Dies ist nur nach dem begrifflichen Wesen möglich, weil wir es hier mit Ideen zu thun haben, die uns bekannt sind. Daher hat die Gliederung der Dinge in Gattungen und Arten gar keine objective Bedeutung; sie ist nur eine subjective Operation unseres Denkens und hat zum Zwecke blos eine bessere Uebersicht über unsere Ideen und die ihnen entsprechenden Dinge.

3. Die Erkenntniß.

§. 40.

1. Die Ideen bilden allerdings das Material der Erkenntniß; aber sie sind noch nicht selbst Erkenntniß. Die Erkenntniß besteht vielmehr in der Wahrnehmung der Uebereinstimmung oder des Widerstreites zwischen den Ideen, und kommt somit erst im Urtheil zu Stande. Wir nehmen aber die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer Ideen wahr entweder durch Anschauung, oder durch die Vernunft, oder durch die sinnliche Wahrnehmung. Und darnach sind drei Arten unserer Erkenntniß zu unterscheiden:

die anschauende (intuitive), die demonstrative und die sinnliche Erkenntniß.

2. In der anschauenden Erkenntniß nehmen wir die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zweier Begriffe unmittelbar wahr, sobald wir selbe nur vergleichen, wie z. B. in dem Satze: „Der Cirkel ist kein Dreieck." In der demonstrativen Erkenntniß nimmt die Vernunft einen anderen Begriff zu Hilfe, um durch diesen (mittelst des Schlusses) die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zweier Begriffe wahrzunehmen. Die sinnliche Erkenntniß endlich ist jene, bei welcher wir auf den Grund der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung hin erkennen, daß zwei (sinnliche) Ideen miteinander übereinstimmen oder nicht übereinstimmen.

3. Handelt es sich nun um die Wahrheit unserer Erkenntniß, so ist zu unterscheiden zwischen nominaler und realer Wahrheit. Nominale oder Wortwahrheit wohnt unserer Erkenntniß bei, wenn die Worte nach der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der dadurch bezeichneten Begriffe zusammengefügt werden, ohne daß man darauf sieht, ob unsere Begriffe auch solche sind, die wirklich in der Objectivität begründet sind oder doch begründet sein können. Eine reale, sachliche Wahrheit dagegen kommt unserer Erkenntniß dann zu, wenn wir zugleich auch wissen, daß unsere Begriffe in der objectiven Wirklichkeit begründet sind, wenn also unsere Erkenntniß der objectiven Wirklichkeit entspricht. Es kann somit eine Erkenntniß nominale Wahrheit haben, ohne daß sie zugleich real ist; aber nicht umgekehrt.

4. Das Hauptgewicht liegt auf der Realität unserer Erkenntniß; denn nur eine solche kann für uns Werth haben. Es muß sich also die Frage ergeben, ob und in wie weit unsere Erkenntniß real sei oder reale Wahrheit besitze. Hierüber lehrt Locke Folgendes:

a) Unsere Erkenntniß aus einfachen Ideen ist immer real. Unsere Erkenntniß ist nämlich dem Gesagten zufolge real, wenn eine Gleichförmigkeit zwischen unseren Begriffen und den wirklichen Dingen stattfindet. Nun sind unsere einfachen Ideen den wirklichen Dingen stets gleichförmig. Denn sie müssen, wie gezeigt worden, als eine Wirkung der Dinge in uns betrachtet werden, da diese natürlicher Weise auf die Seele wirken, und dadurch sich ihr als das, was sie sind, darstellen. Folglich findet hier stets Uebereinstimmung zwischen Object und Idee statt; die Erkenntniß aus einfachen Ideen ist also stets real.

b) Die Erkenntniß aus den zusammengesetzten Ideen der Modi und Relationen ist gleichfalls real. Denn diese sind Vereinigungen von Begriffen, welche die Seele zusammensetzt, ohne auf die Verknüpfung zu sehen, die sie etwa in der Natur der Dinge haben. Sie sind nicht Nachbilder von Dingen als ihren Originalen, wie die einfachen Begriffe; sie sind vielmehr selbst Musterbilder, welche die Seele macht, um darnach zu urtheilen. Ist dem aber so, dann müssen auch sie Realität haben, weil die Dinge entweder nach diesen Ideen sich richten, oder, wenn dieses nicht stattfindet, darunter gar nicht fallen.

c) Anders verhält es sich mit dem Begriffe der Substanz. Der Begriff der Substanz ist nicht ein Musterbild, das der Verstand bildet, sondern er verhält sich als Nachbild eines äußeren Dinges. Die Begriffe der Substanzen können folglich nur unter der Bedingung als real bezeichnet werden, daß sie aus solchen Ideen gebildet sind, von denen man entdeckt hat, daß sie wirklich stets miteinander verbunden auftreten. Die Realität unserer Erkenntniß von Substanzen kann also nur unter dieser Voraussetzung behauptet werden. Würde demnach der Begriff einer Substanz aus einfachen Begriffen gebildet, die sich nicht wirklich stets vereinigt finden, dann hätte eine solche Erkenntniß keine reale Wahrheit.

d) Die Erkenntniß aus allgemeinen Ideen endlich, d. i. die allgemeinen Wahrheiten und Grundsätze, haben gar keine Realität, und zwar einfach aus dem Grunde, weil die allgemeinen Ideen, aus denen sie gebildet werden, selbst ohne Realität sind. Sie haben nur subjectiven Werth und subjective Bedeutung. Sie bilden daher auch nicht die Anfänge und Grundlagen aller Erkenntniß, wie man gewöhnlich annimmt; sie nützen weder etwas für die Beweisführung, noch für die Invention; sie sind höchstens Hilfsmittel für eine geordnete Lehrmethode, oder dienen dazu, um beim Disputiren einen hartnäckigen Gegner zum Schweigen zu bringen, wenn er in Widerspruch mit einem solchen Grundsatze kommt, über dessen Allgemeingiltigkeit man einmal übereingekommen ist.

5. Eine andere Frage ist die, welches die Tragweite unserer Erkenntniß sei, oder wie weit sich unsere Erkenntniß erstrecke. Hierüber finden wir bei Locke folgende Ausführungen:

a) In Bezug auf die körperlichen Wesen, die uns umgeben, ist unsere Erkenntniß sehr beschränkt, denn es gibt ja unzählige Wesen in der materiellen Welt, die so weit von uns entfernt sind, daß sie auf unsere Sinne nicht wirken können; von ihnen haben wir folglich keine Idee, und darum auch keine Erkenntniß. Ebenso sind auch bei jenen Körpern, die unseren Sinnen präsent sind, deren kleinste Theile, sowie die verborgenen Kräfte, die in denselben wirksam sind, unserer sinnlichen Wahrnehmung unzugänglich, und müssen wir daher auch auf deren Erkenntniß verzichten.

b) Was die menschliche Seele betrifft, so läßt sich eine demonstrative Erkenntniß von deren Immaterialität und Geistigkeit nicht gewinnen. Denn es ist uns unmöglich, durch Betrachtung unserer eigenen Begriffe ohne die Offenbarung zu entdecken, ob nicht der allmächtige Gott einem materiellen Wesen, falls er es zu diesem Zwecke einrichtet, eine Kraft zu denken geben könne. Ein Widerspruch zwischen Materie und Denken findet keineswegs statt. Von einem Körper wissen wir nur, daß er Bewegungskraft habe, und doch müssen wir zugestehen, daß manche Körper Vergnügen und Schmerz, die Idee von Farbe oder Schall hervorbringen können. Wenn nun einem Körper, obgleich wir in ihm nichts anderes sehen als Bewegungskraft, doch auch noch solche anderweitige Kräfte zukommen können: wie sollte es denn dann als unmöglich erscheinen, daß Gott einem Körper auch noch die Kraft des Denkens

hinzufügen könne? Damit soll dem Glauben an die Immaterialität der Seele kein Abbruch geschehen, fügt Locke hinzu; man muß selbe annehmen; aber man muß darauf verzichten, einen stringenten Beweis, der eine wissenschaftliche Gewißheit darüber gewähren könnte, dafür liefern zu wollen.

c) Dagegen ist eine demonstrative Erkenntniß Gottes möglich. Der Mensch hat nämlich von seinem eigenen Dasein eine klare Erkenntniß; er weiß gewiß, daß er existirt. Nun kann aber ein bloßes Nichts ebenso wenig ein wirkliches Ding hervorbringen, wie es zweien geraden Winkeln gleich sein kann. Es muß also von Ewigkeit her Etwas gewesen sein. Es ist ferner klar, daß jegliches Wesen, das sein Sein von einem Anderen hat, auch alle Kraft, welche es besitzt, von jenem Anderen haben müsse. Es muß daher die ewige Quelle aller Wirklichkeit auch die Quelle aller Kraft und Macht sein. Es existirt also ein allmächtiges Wesen — Gott.

d) Dazu kommt, daß der Mensch in sich Erkenntniß vorfindet, daß es also ein Wesen in der Welt gibt, das Erkenntniß und Verstand hat. Entweder ist nun eine Zeit gewesen, wo es noch kein vernünftiges Wesen gab, und hat die Erkenntniß erst nachträglich ihren Anfang genommen, oder es ist ein vernünftiges Wesen von Ewigkeit her gewesen. Ersteres ist nicht denkbar, denn es ist ganz unmöglich, daß Dinge, die ohne alle Erkenntniß sind, die blind und ohne Erkenntniß wirken, ein erkennendes Wesen hervorbringen sollten. Es bleibt somit nur die zweite Alternative übrig, d. h. es muß ein vernünftiges Wesen von Ewigkeit her gewesen sein, das, weil alle Erkenntniß und Vernunft vonihm ausgeht, als allwissend zu denken ist. Und das ist Gott.

e) Es ist somit demonstrativ erwiesen, daß ein ewiges, allmächtiges und allwissendes Wesen, d. i. Gott, existiren müsse. Dieses göttliche Wesen muß dann auch als immaterielles, als geistiges Wesen gedacht werden. Denn wäre Gott materieller Natur, dann müßte die Materie als ein denkendes Wesen gefaßt werden können. Das ist aber unmöglich. Denn es müßten entweder alle Theilchen der Materie denkend sein, und damit bekäme man eine unendliche Anzahl von Göttern; oder es müßte nur Ein Theil der Materie denken, und dann wüßte man nicht, woher denn dieser Eine Theil den gedachten Vorzug habe; oder es müßte die Denkfähigkeit aus der Organisation der Materie im ewigen Wesen sich ableiten, und das hieße alle Erkenntniß und Weisheit des ewigen Wesens einer bestimmten Nebeneinanderstellung von lauter nichtdenkenden Theilen zuschreiben, was ganz ungereimt wäre.

f) Man wendet dagegen ein, daß ein immaterielles, geistiges Wesen nicht im Stande wäre, die Materie hervorzubringen, da es ganz unbegreiflich wäre, wie aus einem geistigen Wesen ein materielles hervorgehen könne. Aber wenn man zugeben kann und zugeben muß, daß ein denkendes Wesen, wie wir selbst es sind, aus Nichts gemacht werden könne, warum sollte es dann nicht möglich sein, daß auch ein materielles Wesen durch die gleiche Kraft aus Nichts hervorgebracht werden könne? Die Erschaffung eines Geistes erfordert ja nicht weniger Kraft, als die Erschaffung der Materie. Und außerdem ist es keineswegs vernünftig, die Macht eines unendlichen

Wesens deshalb zu leugnen, weil wir die Art der Wirksamkeit desselben nicht begreifen können.

6. Das also ist die Lehre Locke's von der Erkenntniß. Außer der Erkenntniß finden wir in uns aber auch das Wollen vor. Es muß also auch diesem die Untersuchung sich zuwenden.

4. Der Wille.

§. 41.

1. Es kommt uns, wie die innere Erfahrung lehrt, eine Kraft zu, verschiedene Thaten unserer Seele und verschiedene Bewegungen unseres Leibes anzufangen oder zu unterlassen, fortzusetzen oder zu endigen, und zwar blos durch eine Wahl, welche das Unternehmen oder Unterlassen einer solchen That anordnet oder befiehlt. Diese Kraft nun, welche die Seele hat, die Betrachtung eines Begriffes oder die Unterlassung dieser Betrachtung anzubefehlen, oder die Bewegung eines Theiles des Körpers der Ruhe vorzuziehen oder umgekehrt, — diese Kraft, sage ich, nennen wir Wille.

2. Dieser Kraft des Willens wird denn nun gewöhnlich die Freiheit als eine Eigenschaft beigelegt. Aber das ist unrichtig. Die Freiheit muß vielmehr vom Willen unterschieden werden, und zwar in der Weise, daß wir es hier mit zwei gesonderten Kräften zu thun haben, daß der Wille die eine, die Freiheit dagegen die andere Kraft ist. Der Wille ist nämlich die Kraft, etwas dem anderen vorzuziehen, oder es zu erwählen. Die Freiheit dagegen ist die Kraft, eine Handlung zu thun oder zu unterlassen, je nachdem die Seele es will, je nachdem sie das eine dem anderen vorzieht. In der Abhängigkeit des Daseins oder Nichtdaseins einer That von unserem Willen besteht also die Freiheit, nicht in der Abhängigkeit einer That oder ihres Gegentheils von unserer Wahl. Der Mensch ist frei, in so fern er die Macht hat, nach der Wahl oder Richtung seines Willens zu denken oder nicht zu denken, sich zu bewegen oder nicht zu bewegen. So weit er das nicht vermag, ist er nicht frei. Es gibt keine Freiheit des Willens, sondern nur eine Freiheit des Thuns. So weit die Macht des Handelns reicht, so weit reicht auch die Freiheit.

3. Wenn der Wille zur Wahl zwischen Vollbringung oder Unterlassung einer Handlung schreiten soll, so muß er einen Beweggrund hiezu haben. Ohne Beweggrund keine Wahl. Dieser Beweggrund kann aber in erster Linie nicht das höhere Gut im Gegensatze zum geringeren Gute sein, wie man gewöhnlich annimmt; denn da müßten alle Menschen, denen die ewige Glückseligkeit als das höchste Gut vollkommen zur Ueberzeugung geworden, stets nach dieser streben: was nicht der Fall ist. Der Beweggrund des Willens in seiner Wahl ist vielmehr in erster Linie stets eine stark hervortretende Unzufriedenheit des Menschen mit seinem gegenwärtigen Zustande. So groß nämlich auch ein Gut ist, so bewegt es doch unseren Willen nicht, bevor es nicht ein Verlangen in unserer Seele erweckt, und dadurch eine Unzufriedenheit und ein Mißvergnügen mit unserem gegenwärtigen Zustande, in welchem wir jenes

Gutes entbehren, in uns hervorruft. Diese Unzufriedenheit aber ist der Sporn, der unseren Willen zur Wahl bestimmt.

4. Doch darf man nicht glauben, daß die Wahl immer und unter allen Umständen auf diese Unzufriedenheit hin eintritt. Es geschieht wohl meistens, aber nicht immer. Die Seele hat nämlich die Kraft, die Vollziehung ihrer Begierden zurückzuhalten. Und dadurch ist sie in den Stand gesetzt, deren Gegenstände zu betrachten, sie auf's Genaueste zu untersuchen und gegen einander zu halten, und dadurch eventuell die Unzufriedenheit, die in ihr ist und sie zu einer bestimmten Wahl drängt, zu beschwichtigen. Und von diesem Gesichtspunkte aus kann man, wenn man will, den Willen auch einen freien nennen. Diese Freiheit besteht somit wesentlich nur darin, daß der Wille in besagter Weise seine Wahl zurückhalten kann. Aber darauf beruht auch die Verantwortlichkeit der Menschen für sein Handeln. Wer seine Entscheidung nicht zurückhält, bis er untersucht hat, was im gegebenen Falle wahrhaft zu seiner Glückseligkeit dienlich ist, der trägt selbst die Schuld daran, wenn er dem Irrthum oder dem Bösen anheimfällt.

5. Politische und religiöse Doktrin.

§. 42.

1. Seine politischen Lehrmeinungen hat Locke in seinem Buche: Of civil governement dargelegt. Er führt hier gleich Hobbes die Entstehung des Staates auf einen Vertrag zurück. Der Zweck des Staates geht auf Erhaltung der persönlichen Freiheit, sowie des Lebens und Eigenthums, das nur als eine Erweiterung der persönlichen Freiheit anzusehen ist. Die Staatsgewalt kommt vom Volke. Die Obrigkeit kann daher auch kein größeres Recht für sich in Anspruch nehmen, als das Volk, von welchem sie selbes empfing, es hatte. Da aber Niemand ein unbeschränktes Recht, selbst nicht über seine Freiheit und sein Leben hat, so kann der Obrigkeit kein unbeschränktes Recht verliehen sein. Den Absolutismus des Staatsoberhauptes, wie er von Hobbes war proclamirt worden, verwirft Locke.

2. Locke unterscheidet ferner drei Gewalten im Staate: die gesetzgebende, die ausführende, und die föderative. Die gesetzgebende Gewalt ruht im Volke. Die ausübende Macht dagegen steht dem Staatsoberhaupte zu, und ebenso auch die föderative, welche den Staat nach Außen vertritt. Uebrigens muß das Staatsoberhaupt auch einen Antheil an der gesetzgebenden Gewalt haben, weil die Ausführung der Gesetze nicht ohne Einfluß auf diese bleiben kann; denn die Mängel der menschlichen Gesetze müssen in der Ausführung gebessert werden. Bei all diesen Vorschriften über die Vertheilung der Gewalten bleibt aber stets der Grundsatz, daß die höchste Macht immer beim Volke ist; für den Streit der Gewalten, für ihre sittliche Ausartung gibt es keine andere Rettung, als das Volk selbst.

3. Gehen wir zu den religionsphilosophischen Anschauungen Locke's über, so unterscheidet er zuvörderst zwischen Vernunfterkenntniß und

Glaube. Die Vernunfterkenntniß ist die Entdeckung der Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit solcher Sätze oder Wahrheiten, wozu die Seele mittelst einer Folgerung aus solchen Begriffen gelangt, welche sie durch Sensation oder Reflexion überkommen hat. Der Glaube dagegen ist die Zustimmung zu einem Lehrsatze, der sich auf die Auctorität dessen gründet, welcher sie als eine von Gott ihm mitgetheilte vorträgt. Er beruht also auf Gottes Offenbarung. Frägt es sich nun, in welchem Verhältnisse beide, die Vernunfterkenntniß und der Glaube, zu einander stehen, so ist es allerdings evident, daß wir eine Wahrheit, die von Gott geoffenbart ist, auf seine Auctorität hin unbedingt annehmen müssen. Aber nur unter einer doppelten Bedingung:

a) Für's Erste kann kein Satz Anspruch machen, eine geoffenbarte Wahrheit zu sein, der mit der klaren und evidenten Erkenntniß unserer Vernunft im Widerspruch steht. In dieser Beziehung also ist die Vernunft Richter über den Glauben. Wir können nicht angehalten werden, wo wir den klaren und evidenten Ausspruch unserer Vernunft vor uns haben, davon um der gegentheiligen Meinung willen abzugehen unter dem Vorwande, es sei eine Glaubenssache.

b) Für's Zweite kann die Vernunft nur dann einen Satz als geoffenbarte Wahrheit annehmen, wenn es sicher ist, daß derselbe wirklich geoffenbart sei, und daß ihn die Offenbarung gerade in dem Sinne gefaßt wissen will, in welchem er der Vernunft vorgestellt wird. Es wird somit Sache der Vernunft sein, zu prüfen, erstlich ob eine Lehre, die ihr als geoffenbart vorgestellt wird, wirklich geoffenbart sei, und dann, in welchem Sinne dieselbe der Offenbarung gemäß zu nehmen sei. Also auch in dieser Beziehung muß die Vernunft als Richterin des Glaubens betrachtet werden.

4. Fragen wir nun aber weiter, welches denn nach Locke's Ansicht der richtige Sinn der christlichen Offenbarungslehre sei, so legt er selben uns dar in der Schrift: „Vernünftigkeit des Christenthums, wie es in der heiligen Schrift überliefert ist." Adam, so lehrt hier Locke, verlor durch den Sündenfall das Paradies, d. h. den Zustand der Glückseligkeit und Unsterblichkeit, und mit ihm alle seine Nachkommen, weil eben alle sündigen wie er. Sie verfallen alle dem ewigen Tode. Von diesem ewigen Tode aber werden sie befreit durch Christum. Nicht als ob sie nun nicht mehr sterben müßten; jene Befreiung besteht vielmehr nur darin, daß sie wieder vom Tode auferweckt werden bei der allgemeinen Auferstehung. Das ist der socinianistische Gedanke.

5. Die Bedingung hiezu aber sind der Gehorsam gegen das göttliche Gebot und der Glaube. Der Gehorsam ist nämlich immer ein unvollkommener; darum muß der Glaube hinzutreten, welcher den Mangel des vollkommenen Gehorsams ersetzt. Der Glaube beschränkt sich jedoch, was seinen Inhalt betrifft, auf einen einzigen Glaubensartikel, nämlich auf den Satz, daß Jesus der Messias sei. Was die Welt dem Erlöser verdankt, das ist die kräftige Ertheilung der Erkenntniß des wahren Gottes und seines Gesetzes, sodann eine Reform des veräußerlichten Cultus zur Anbetung im Geiste und in der

Wahrheit, und endlich die bestimmte Aussicht auf Unsterblichkeit und Vergeltung, sowie die Verheißung der Hilfe des Geistes Gottes zur Tugend und zur Uebung der Religion. Das bildet denn auch den Kern des Christenthums.

6. Locke steht somit mit seiner Religionsanschauung ganz und gar in der Strömung des Naturalismus in der socinianistischen Form, welche er durch Hobbes erhalten hatte. Ein origineller Gedanke findet sich bei ihm in diesem Gebiete nicht. Dennoch aber knüpft sich gerade an seine Person die weitere Ausbildung des Naturalismus und der Freidenkerei in England. Bevor wir daher den Entwickelungsgang, welchen der Empirismus von Locke aus genommen, weiter verfolgen, müssen wir zuerst einen Blick werfen auf diese Ausgestaltung des Naturalismus und der Freidenkerei in England.

III. Der Naturalismus und die Freidenkerei.

Der Naturalismus und die Freidenkerei spielten in England zu dieser Zeit sowohl auf dem Gebiete der Religion, als auch auf dem der Ethik. Wir müssen sie nach beiden Richtungen hin in's Auge fassen.

1. Der Naturalismus und die Freidenkerei auf dem Gebiete der Religion.

John Toland, Anthony Collins, Thomas Woolston, Matthäus Tindal, Thomas Chubb.

§. 43.

1. John Toland (1670—1722) suchte in seinem Buche: „Das Christenthum ohne Geheimniß" Lond. 1696, den Satz zu begründen, daß das Christenthum ein Geheimniß weder enthalte, noch enthalten könne. Locke hatte, wie wir gesehen, noch unterschieden zwischen Vernunft- und übervernünftigen Wahrheiten, indem er unter den ersteren jene Sätze verstand, deren Wahrheit wir durch Untersuchung und Entwickelung der Begriffe, die aus Sensation und Reflexion entspringen, entdecken können, unter den letzteren dagegen jene, deren Wahrheit und Wahrscheinlichkeit wir auf diesem Wege nicht zu entdecken vermögen, also nur glauben können. Von dieser Unterscheidung will Toland nichts mehr wissen. Eine übervernünftige Wahrheit gibt es nach seiner Ansicht nicht.

2. Daraus folgert er denn nun, daß die Vernunft die einzige Grundlage aller religiösen Ueberzeugung und Gewißheit sei. Das gilt von den geoffenbarten Wahrheiten ebenso gut, wie von allen übrigen. Der Grund also, woraus wir die Ueberzeugung von der Wahrheit des Offenbarungsinhaltes schöpfen, ist nicht Gottes Auctorität, sondern die Evidenz der Vernunft. Deshalb und nur deshalb glauben wir an die heilige Schrift, weil ihr Inhalt unserer Vernunft evident ist, d. h. weil wir uns aus Vernunftgründen von der Wahrheit dessen überzeugt haben, was sie lehrt. — Damit ist offenbar implicite ausgesprochen, daß die Lehren der heiligen Schrift auch nur in so weit Geltung haben können, als sie der Vernunft evident sind. Und damit ist die individuelle Vernunft zur alleinigen Schiedsrichterin in Glaubenssachen erhoben.

3. Dieses Grundprincip der Freidenkerei wurde von Anthony Collins

(1670—1729) mit aller Entschiedenheit ausgesprochen und durchgeführt. Eng befreundet mit Locke und dessen Grundsätze theilend, schrieb er 1713 eine Abhandlung „über das Freidenken" und proclamirte in derselben das Freidenken, durch welches wir uns selbst mit unserer individuellen Vernunft den Sinn der heiligen Schrift nach unserer Weise erklären und zurechtlegen, als ein Recht und als eine Pflicht. Dieses Recht kann und darf nicht beschränkt werden, denn es ist das einzige Mittel, um zu einer sicheren religiösen Ueberzeugung zu gelangen. Denn wer bürgt denn dafür, daß das, was die Priester lehren, wahr sei! Christus selbst hat das Recht des Freidenkens proclamirt, indem er auffordert, in der Schrift zu forschen, ob das, was er lehre, richtig sei. Auch die Apostel waren Freidenker.

4. Man blieb jedoch nicht dabei stehen, daß man durch Proclamation des Rechtes der Freidenkerei die individuelle Vernunft zur alleinigen Richterin in Glaubenssachen machte; die autonome Vernunft konnte sich überhaupt nicht mehr mit einer positiven, geoffenbarten Religion vertragen. Daher gingen die Freidenker ganz folgerichtig dazu fort, daß sie die Grundlagen der positiven Religion selbst angriffen, um durch Untergrabung dieser Fundamente das darauf gegründete Gebäude zum Einsturz zu bringen. Man ging fort zur Bekämpfung der Weissagungen und der Wunder.

5. Schon Collins hatte die Behauptung ausgesprochen, daß die Weissagungen, auf deren Erfüllung ein Beweis für die Wahrheit des Christenthums beruht, nie unmittelbar und nach ihrem buchstäblichen Sinne auf Christum und die christliche Heilsordnung gehen, sondern nur typisch und allegorisch darauf sich beziehen. Das gleiche Princip wendet nun Thomas Woolston († 1731) in seiner Schrift: „Der Schiedsrichter zwischen einem Ungläubigen und einem Apostaten" auch auf die Wunder an, und kommt dadurch zu dem Schlusse, daß die in der heiligen Schrift erzählten Wunder gar keine wirklichen Begebenheiten gewesen seien, sondern daß sie nur als prophetische und parabolische Erzählungen dessen gefaßt werden können, was einst in Christo und in der christlichen Gemeinde geschehen würde. In einer Reihe von Abhandlungen „von den Wundern des Heilandes" sucht er diesen Gedanken durchzuführen, und in Bezug auf jedes einzelne Wunder den Beweis zu führen, daß es als wirkliche Begebenheit sich nicht zugetragen habe und sich gar nicht zutragen konnte.

6. Mit der Leugnung der thatsächlichen Wahrheit der Wunder (darunter auch der Auferstehung Christi) waren nun alle Beweisgründe für die Uebernatürlichkeit des Christenthums hinweggeräumt. Von einer übernatürlichen Offenbarung konnte nun nicht mehr die Rede sein. Schon Woolston sprach diesen Folgesatz offen aus, indem er behauptete, die Lehre Jesu und seiner Jünger sei nichts anderes gewesen als das Gesetz und die Religion der Natur. Systematisch aber wurde dieser Gedanke durchgeführt von Matthäus Tindal (1656—1733), dem „Patriarchen" des englischen Deismus, und zwar in seinem Buch: „Das Christenthum so alt als die Schöpfung, oder das Evangelium eine neue Offenbarung des Gesetzes der Natur," Lond. 1730.

7. Nach Tindal sind Religion und Sittlichkeit dem Inhalte nach Eins, und unterscheiden sich nur beziehungsweise. Das Gesetz der Sittlichkeit ist nämlich die Reason of things, d. i. das unveränderliche Verhältniß der Dinge zu einander. Dieses müssen wir zu erkennen suchen, und darnach unser Handeln bestimmen. Darin besteht die Sittlichkeit. Aber es besteht darin auch die Religion. Sittlichkeit ist nämlich das Handeln gemäß der Vernunft der Dinge, in so fern diese an und für sich selbst genommen, und Religion ist das Handeln gemäß derselben Vernunft der Dinge, in so fern diese als Wille Gottes betrachtet wird.

8. Daraus folgt, daß es nur Eine wahre Religion gibt, — und das ist die natürliche Religion, welche mit der Sittlichkeit Eins ist. Diese natürliche Religion ist unveränderlich, weil sie auf der unveränderlichen Vernunft der Dinge beruht,

und eben deshalb auch in sich vollendet. Nichts kann ihr hinzugefügt, nichts von ihr hinweggenommen werden. Verhält es sich aber also, dann ist jede sogenannte positive Religion nur in so weit wirklich Religion, als sie mit der natürlichen Religion Eins ist. Sie darf nicht weniger enthalten als diese, sonst ist sie lückenhaft; sie darf nicht mehr enthalten als diese, sonst ist sie tyrannisch, indem sie unnöthige Dinge auflegt.

9. Wendet man nun diese Principien auf das Christenthum an, so erhellt, daß auch die christliche Religion ihrem Inhalte nach ganz mit der natürlichen Religion identisch sein müsse, und daß sie nur in so fern und in so weit auf Wahrheit Anspruch machen könne, als sie mit der natürlichen Religion zusammenfällt. In diesem Sinne, sagt Tindal, ist das Christenthum wie die natürliche Religion so alt wie die Schöpfung. Die Erscheinung Christi hatte nur den Zweck, die natürliche Religion, welche vor ihm mit vielfachem Aberglauben vermischt worden war, in ihrer ursprünglichen Reinheit durch seine Lehre und Predigt wieder herzustellen. Alles, was man außer den Grundsätzen der natürlichen Religion noch in das Christenthum hineinlegt, ist purer Aberglaube.

10. Auf demselben Standpunkte, wie Tindal, steht der Handwerker Thomas Chubb (1679—1747). In seiner Hauptschrift: „Das wahre Evangelium Christi" führt er gleichfalls den Gedanken durch, daß der Inhalt des Christenthums nur das natürliche Gesetz sei, welches Christus auf's neue einschärfte. Eine übernatürliche Offenbarung hält er zwar für möglich, aber zugleich für unnütz, da wir doch nie mit Sicherheit wissen könnten, ob Gott etwas geoffenbart habe. Diese Leugnung eines übernatürlichen Eingreifens Gottes in die Welt führt ihn aber noch weiter. Er tritt zuletzt gegen die Vorsehung Gottes überhaupt auf und leugnet, daß Gott leitend und regierend über der Welt und über den Menschen walte.

11. Gott, lehrt Chubb, greift nie unmittelbar in den Gang des Weltlaufes ein. Nachdem er einmal die Welt eingerichtet und geordnet hat, gehen die Dinge ihren Gang ohne ihn. Die Vorsehung hat mit den Ungleichheiten in der Austheilung der menschlichen Schicksale nichts zu thun, und bekümmert sich gar nicht darum, ob einige Menschen in glücklichen, andere in unglücklichen Umständen leben. Ob wir gut oder bös handeln — Gott kümmert sich nicht darum. Einen göttlichen Beistand in der Ausübung des Guten gibt es nicht; es ist daher auch unnütz, um denselben zu beten. Von einer Gebetserhörung kann überhaupt keine Rede sein, weil die Dinge ihren natürlichen Lauf haben, wir mögen beten oder nicht. Das Gebet ist daher auch kein Theil der natürlichen Religion.

12. Ob die Seele sterblich sei oder unsterblich, das wissen wir nicht; und ebendeshalb wissen wir auch nicht, ob unser ein künftiges Gericht warte, oder nicht. Das Christenthum lehrt zwar, daß ein solches Gericht stattfinden werde; aber es thut solches nur zu dem Zwecke, um die sittlichen Vorschriften für die Menschen um so wirksamer zu machen. Machen wir uns also, schließt Chubb, mit dem Gedanken vertraut, daß die Menschen wie Pferde sind, von denen einige gute, manche schlimme Herren bekommen, ohne daß sie in einem anderen Leben einen gerechten Tausch zu erwarten hätten[1]).

13. Man sieht leicht, daß mit dieser Leugnung der göttlichen Vorsehung auch der natürlichen Religion die Wurzeln abgegraben sind. Der Naturalismus hatte damit begonnen, daß er den übernatürlichen Charakter der christlichen Religion leugnete, und ihr die bloße natürliche Religion substituirte. Nun sehen wir aber, daß er, am Ende seiner Entwickelung angelangt, auch der natürlichen Religion ihre wesentlichen Grundlagen entzieht, indem er die Vorsehung leugnet, und die Unsterblichkeit der Seele nebst dem künftigen Gerichte in Zweifel stellt. So muß auch die natürliche Religion in sich

1) Vgl. Noack, Die englischen Deisten.

zusammenfallen und das Ende der Entwickelung des religiösen Naturalismus ist daher totale Religionslosigkeit — der Deismus. Der Kampf gegen das positive Christenthum kann nie anders, als in diesem Abgrunde enden.

2. Der Naturalismus und die Freidenkerei auf dem Gebiete der Ethik.

Anthony Ashley, Graf von Shaftesbury.

§. 44.

1. Zahlreiche Bearbeiter fand in dieser Zeit in England und Schottland die Moralphilosophie. Wir nennen zunächst William Wollaston (1659 bis 1724), und den Prediger Samuel Clarke (1675—1725), welcher letztere das Wesen der Sittlichkeit und der Tugend in die der eigenthümlichen Beschaffenheit und den eigenthümlichen Verhältnissen der Dinge gemäße Behandlung derselben setzt, so daß ein jedes nach seiner Stelle in der Harmonie des Weltganzen und damit dem Willen Gottes gemäß verwendet werde.

2. Aber im Gebiete dieser Moralphilosophie machte sich bald gleichfalls die naturalistische und freidenkerische Richtung geltend. Man trennte die Moral von der Religion los und stellte sie, dem Geiste des Naturalismus entsprechend, auf sich allein. Man leitete das sittliche Gesetz nicht mehr von Gott ab, sondern wollte im Menschen allein die Grundlagen und die Normen der Sittlichkeit finden. Der Mensch soll sich für seine Sittlichkeit allein genügen, ohne daß er an ein höheres, göttliches Gesetz als an die Norm seines Thuns und Lassens angewiesen wäre.

3. Es ist der Graf von Shaftesbury (1671—1713), Enkel des berühmten Staatsmannes gleichen Namens, den wir bereits als Protector Locke's kennen gelernt haben, welcher diesen Gedanken in seiner Schrift: An inquiry concerning virtue and merit, 1699, durchgeführt hat. Durch den Parteihaß, welcher von seinem Großvater auf ihn zurückfiel aus England vertrieben, vollendete er seine Bildung auf dem Festlande. Unter Wilhelm von Oranien kehrte er nach England zurück, zog sich aber, als die Königin Anna zur Regierung kam, wiederum nach Holland zurück, wo er auch starb.

4. Shaftesbury unterscheidet zweierlei natürliche Neigungen, wodurch die Handlungen der Menschen bestimmt werden. Das sind die geselligen (sympathischen), und die selbstischen (idiopathischen) Neigungen. Erstere gehen auf das Gemeinwohl, letztere auf das Privatwohl. Die Neigungen für das Gemeinwohl — die geselligen Neigungen — sind immer gut; die selbstischen dagegen können gut und böse sein. Ist nämlich eine selbstische Neigung so stark, daß das Interesse des Ganzen damit nicht zusammenbestehen kann, daß sie also die Neigung für das Gemeinwohl überwiegt, dann ist sie böse. Ist sie dagegen bis zu dem Grade gemäßigt, daß die Neigung für das Gemeinwohl damit zusammenbestehen kann, dann ist sie gut.

5. Um also sittlich gut zu leben, kommt es darauf an, daß man die geselligen und die selbstischen Neigungen in das rechte Gleichgewicht zu ein-

ander bringt, um sie dadurch mit dem Endzwecke der menschlichen Natur in Einklang zu setzen. Die geselligen Neigungen müssen vorwiegen, die selbstischen ihnen untergeordnet sein. Darin besteht die Sittlichkeit und die Tugend. In der Herstellung dieses rechten Gleichgewichtes zwischen unseren Neigungen werden wir geleitet durch einen gewissen sittlichen Instinct, den wir „moralischen Sinn" nennen können.

6. Das Motiv aber, wodurch wir uns in unserem Streben nach Tugend leiten lassen müssen, ist die Vortrefflichkeit der Tugend, und diese allein. Wir müssen die Tugend, die in der Harmonie unserer Neigungen besteht, lieben um ihrer selbst willen, nicht um anderer Güter willen, die wir etwa damit zu gewinnen hoffen. Die Vortrefflichkeit der Tugend muß uns allein ausreichen als Motiv für alle Bestrebungen im Interesse der Sittlichkeit. Mit Sittlichkeit und Tugend ist dann die Glückseligkeit unmittelbar verbunden; die natürlichen Neigungen, welche auf Liebe, Wohlwollen und Sympathie mit der Gattung sich gründen, sind zugleich die Hauptmittel zum Genuß. Die meisten Lebensfreuden entstehen aus der Theilnahme an der Freude Anderer, und aus dem Bewußtsein, sich um Andere verdient gemacht zu haben.

7. Daraus ergibt sich, daß die Moral von der Religion ganz getrennt ist; letztere hat damit nichts zu schaffen. Die Begriffe von Recht und Unrecht, sagt Shaftesbury, sind unabhängig vom Begriffe Gottes. Man kann sittlich gut und tugendhaft sein, ohne an einen Gott zu glauben, ohne eine Religion zu haben. Der Atheismus schadet der Sittlichkeit nicht. Die Religion kann der Sittlichkeit sogar nachtheilig sein. Wenn nämlich die Religion das Motiv der Sittlichkeit in die Aussicht auf künftige Belohnung und Bestrafung setzt, so ist der Glaube an diese in einem Menschen entweder schwach oder stark. Ist er schwach und mit Zweifel vermischt, dann verliert die Moral in diesem Menschen ihre ganze Stütze, und wird in Folge dessen wankend; ist er dagegen stark, dann bewirkt er, daß die Menschen die Vortheile und Pflichten des gegenwärtigen Lebens, die Pflichten gegen Freunde, Nachbarn und das Vaterland vernachlässigen.

8. Nur unter einer gewissen Bedingung kann die Religion für die Sittlichkeit von Vortheil sein. Wenn nämlich in Folge der Verderbniß der Menschen der wahre Beweggrund, die Vortrefflichkeit der Tugend, unzureichend wird, um zur Tugend aufzumuntern, wenn den Neigungen zum Gemeinwohl böse Leidenschaften widerstreben, dann kann die Religion mit ihren Verheißungen und Drohungen als Gegengewicht und Heilmittel wirken. Und wird dann vollends unter der Hoffnung auf Belohnung verstanden die Liebe und Sehnsucht nach tugendhaften Freuden, nach Ausübung der Tugend im anderen Leben, so ist solche Hoffnung schon ein Beweis der Liebe zur Tugend um ihrer selbst willen. In dieser Hinsicht steht also der Atheismus, was seinen Werth für die Sittlichkeit betrifft, hinter dem Glauben an Gott zurück.

9. Neben Shaftesbury sind dann noch folgende weitere englische Moralphilosophen zu nennen: Francis Hutcheson (1694—1747), der in seiner Schrift: Philosophiae moralis institutio compendiaria, 1745, die sittliche Güte in die wohlwollenden Nei-

gungen setzt, und zur Regelung des Handelns gleichfalls einen „moralischen Sinn" (moral sense) annimmt; dann Adam Ferguson (1724—1816), der in seinen Inst. of moral philos., 1769 die Tugend in die fortschreitende Entwickelung des Menschen zu geistiger Vollkommenheit setzt; Adam Smith (1723—1790), dem als Princip der Moral die Sympathie gilt, und der deshalb als moralisches Grundgesetz folgendes aufstellt: Handle so, daß der unpartheiische Beobachter mit dir sympathisiren kann!; ferner Henry Home († 1782); Bernard von Mandeville, der in der Moral bereits wieder beim Lustprincip anlangt, und David Hartley (1704—1757), der in seinen Observations of man, Lond. 1749, die Sittlichkeit einer Handlung in das Verhältniß, welche dieselbe zur Glückseligkeit oder zum Elende als einer natürlichen Folge hat, die Tugend dagegen in das Wohlgefallen an dem Guten und in die Bereitwilligkeit, Gott als Werkzeug zur Vollbringung des Guten zu dienen, setzt.

IV. Der Akosmismus.

Georg Berkeley.

§. 45.

1. Es kann Niemanden entgehen, daß der Locke'sche Empirismus, obgleich von der Erfahrung ausgehend, doch im Fortgange der Entwickelung seiner Lehrsätze immer mehr in die Subjectivität sich zurückzieht und von der Objectivität sich abschließt. Wenn die Idee der Substanz, wenigstens unter gewissen Bedingungen, noch für real gilt, so erscheinen dagegen die allgemeinen Ideen und die daraus gebildeten Grundsätze schon als etwas rein Subjectives, in so fern ihnen jeder objective Werth und jede objective Bedeutung abgesprochen werden muß. Damit hört aber offenbar die Möglichkeit jeder objectiv giltigen Beweisführung auf, weil alle Beweisführung auf den Grundsätzen des Verstandes beruht. Es kann daher auch das Dasein der Körperwelt nicht mehr erwiesen, sondern muß als bloßes Postulat vorausgesetzt werden.

2. Aber die ganze Philosophie auf eine Voraussetzung zu gründen, die nicht erwiesen werden kann, mußte Manchem als unphilosophisch erscheinen. Es ist daher ganz natürlich, wenn Männer auftraten, welche den im Locke'schen Empirismus angelegten Subjectivismus nicht mehr durch eine unerwiesene Voraussetzung saniren und beschränken wollten, sondern vielmehr der Consequenz freien Lauf ließen und entweder zur kategorischen Leugnung der Realität der Köperwelt fortschritten, oder aber den subjectivistischen Skepticismus zum Princip erhoben. Auf der Fährte der ersten Alternative nun treffen wir Georg Berkeley.

3. Schon Arthur Collier (1680—1732) hatte eine philosophische Richtung verfolgt, welche darauf ausging, die Weltdinge insgesammt zu bloßen Phänomenen des Geistes herabzusetzen, wobei er jedoch nicht von Locke, sondern von Malebranche ausging. (Clavis universalis, Lond. 1713.) Vorzugsweise aber war es Berkeley, der in ausgesprochenem Gegensatze zu Locke dieses Princip aufstellte und durchführte. Georg Berkeley (1684—1753), ein Irländer von Geburt, studirte Theologie zu Dublin, machte später eine vierjährige Reise durch Europa und wurde endlich anglicanischer Bischof von Cloyne

in Irland. Seine Werke sind: Theorie of vision, Lond. 1709; Treatize on the principles of human Knowledge, Lond. 1710; Three dialogues between Hylas and Philonous, Lond. 1713 und Alciphron or the minute philosopher, Lond. 1732 [1]).

4. Berkeley sucht auf der Grundlage der Locke'schen Erkenntnißlehre vor Allem den Beweis zu führen, daß es in der objectiven Wirklichkeit körperliche Substanzen weder gebe, noch geben könne. Diesen Beweis führt er in folgender Weise:

a) Was wir durch die Sinne unmittelbar wahrnehmen, das sind die sinnlichen Qualitäten der Körper. Sondern wir aber im Denken alle diese sinnlichen Qualitäten, unter denen uns ein Körper erscheint, von diesem ab, so bleibt uns gar nichts mehr übrig; der Körper ist gänzlich verschwunden. Läßt es sich also nachweisen, daß alle diese sinnlichen Qualitäten, die wir an einem Körper wahrnehmen, etwas rein subjectives, nur in unserer Vorstellung Bestehendes sind, dann ist damit erwiesen, daß es einen Körper als etwas in der objectiven Wirklichkeit außer uns Bestehendes gar nicht gebe. Ersteres läßt sich aber nachweisen. Denn:

b) Es ist (mit Locke) zu unterscheiden zwischen ursprünglichen und abgeleiteten Qualitäten. Daß die abgeleiteten Qualitäten etwas rein Subjectives seien, hat Locke selbst zugestanden; von ihnen braucht also weiter nicht die Rede zu sein. Aber es gilt solches auch von den ursprünglichen Qualitäten, der Ausdehnung, der Figur, der Dichtigkeit, der Schwere und der Bewegung. Denn ein und derselbe Gegenstand erscheint dem einen Auge als klein, platt, rund, dem anderen dagegen als groß, höckerig und eckig; ein und dieselbe Bewegung erscheint dem einen schnell, dem anderen langsam u. s. w. Das alles weist mit Evidenz darauf hin, daß alle diese sogenannten urspünglichen Qualitäten sich ganz nach der Subjectivität des Einzelnen richten, und daß sie deshalb ebenso etwas blos subjectiv Vorgestelltes seien, wie die abgeleiteten Qualitäten.

c) Es folgt also, daß die ganze Vorstellung vom Körper sich auf lauter rein subjective Ideen beschränkt, und daß es mithin eine körperliche Substanz nicht geben kann. Was wir erkennen, sind blos unsere Ideen selbst; der Gedanke einer sinnlichen Substanz fließt uns blos daraus, daß verschiedene Ideen in uns sich stets begleiten. — Verstärkt wird der bisher geführte Beweis noch dadurch, daß es ganz unbegreiflich wäre, wie denn materielle Dinge auf unseren Geist einen Eindruck machen, oder wie aus Affectionen des Gehirns Anschauungen werden können.

5. Erkennen wir aber nichts weiter, als unsere Ideen, so sind wir uns doch andererseits bewußt, daß wir selbst nicht die Urheber dieser Ideen sind, weil es nicht in unserem Vermögen steht, zu bestimmen, welche Ideen wir haben wollen, wenn wir z. B. unsere Augen oder Ohren öffnen. Unsere Ideen

1) Sämmtl. Werke Berkeley's Lond. 1784. Ueber Berkeley vgl. Collyns Simon, On the nature and elements of the external world, Lond. 1862.

müssen also doch eine objective Existenz außer uns haben. Da aber eine Idee nur in einem Geiste sein kann, so müssen sie existiren in einem anderen, von uns verschiedenen Geiste. Und das kann kein anderer sein, als der göttliche Geist. Dieser schließt alle Ideen in sich, in ihm also, und nur in ihm hat die sinnliche Welt ihre Existenz.

6. Fragen wir also, auf welche Weise die Ideen der körperlichen Dinge in uns entstehen, so müssen wir die Entstehung derselben auf Gott als auf ihre Ursache zurückführen. Gott theilt uns selbe durch seinen Willen mit; er ruft sie in uns hervor. Wir schauen sie nicht unmittelbar in Gott an, sondern Gott bringt sie in uns hervor als wirkende Ursache. Und zwar geschieht diese Mittheilung der Ideen an uns von Seite Gottes nicht willkürlich, sondern nach bestimmten Gesetzen, die er sich selbst vorgeschrieben hat, und die wir Gesetze der Natur nennen.

7. So ist also nach Berkeley die Existenz der Körperwelt blos durch die Existenz der Geister bedingt. Denkt man sich diese hinweg, dann verschwindet auch die körperliche Welt. Daß sinnliche Körper existiren, ist nicht zu leugnen, aber sie existiren nicht als materielle Substanzen, sondern nur als Ideen, zuerst in Gott und dann in uns. Die Schöpfung der Welt besteht darin, daß die göttlichen Ideen durch Gott für die geschaffenen Geister ein Dasein erhalten, indem er sie denselben mittheilt, und der mosaische Schöpfungsbericht ist dahin zu erklären, daß die verschiedenen Theile der Welt nach und nach den endlichen, mit der Fähigkeit vorzustellen geschaffenen Geistern begreiflich geworden sind durch die successive Mittheilung der Ideen an letztere von Seite Gottes.

V. Der Skepticismus.

David Hume.

§. 46.

1. So sehen wir denn, wie Berkeley auf der Grundlage des Locke'schen Empirismus das System des idealistischen Akosmismus mit allen seinen Folgesätzen aufbaute. In anderer Weise operirt dagegen David Hume. Er gelangt von den Locke'schen Erkenntnißprincipien aus folgerichtig zum Skepticismus. Ihm ist es nicht darum zu thun, das Dasein der Körperwelt kategorisch zu leugnen; er zieht sich einfach in die Subjectivität zurück, schließt sich in derselben hermetisch gegen die Objectivität ab und läßt von diesem Verschlusse aus den Skepticismus spielen.

2. David Hume wurde 1711 zu Edinburgh geboren. Er sollte Rechtsgelehrter werden, aber seine Neigung zog ihn zur Philosophie und schönen Literatur hin. Im Jahre 1734 begab er sich nach Paris und arbeitete hier sein Erstlingswerk: A treatise on human nature aus, das aber wenig Beifall fand. Später (1746) bewarb er sich um eine Lehrstelle der Moral zu Edinburgh, konnte aber nicht durchdringen. Er kam dann als Gesandtschaftssecretär nach Turin und Wien, und erhielt endlich nach seiner Rückkehr die Stelle eines Bibliothekars in Edinburgh. Im Jahre 1763 kam er wieder nach

Frankreich und schloß hier Freundschaft mit Rousseau, die sich jedoch bald wieder auflöste und in bittere Feindschaft umwandelte. Daraus erfolgte eine literarische Fehde zwischen beiden, in welcher beide Freidenker gegenseitig ihre sittliche Corruption schonungslos vor aller Welt aufdeckten. Im Jahre 1767 übernahm Hume die Stelle eines Unterstaatssecretärs; aber schon nach zwei Jahren kehrte er nach Edinburgh zurück und starb hier im Jahre 1776.

3. Die philosophischen Werke Hume's sind: a) Der schon oben genannte Treatise on human nature in drei Bänden, Lond. 1739—1740; b) Enquiry concerning human understanding, Lond. 1748, (sein Hauptwerk); c) Essay moral, political and literary, 1742; d) A dissertation on the passions, und e) An enquiry concerning the principles of morale, Lond. 1751; f) The natural history of religion, Lond. 1755; und g) Dialogues concerning natural religion, welche Schrift erst nach seinem Tode erschien. Dasselbe gilt h) von der Schrift: Essays on suicide and the immortality of soul, Lond. 1783 [1]).

4. Hume stellt sich in seiner Erkenntnißlehre auf den Boden des Locke'schen Empirismus, und nimmt demnach keine andere Erkenntnißquelle als die Erfahrung an. Sensation und Reflexion liefern die Materialien der Erkenntniß, und die Function des Verstandes besteht blos darin, diese Materialien zu zergliedern und zusammenzusetzen, zu erweitern und zu vermindern. Selbst die Gottesidee macht hievon keine Ausnahme. Der Verstand gewinnt sie, indem er die menschlichen Eigenschaften der Weisheit und Güte über alle Grenzen hinaus steigert.

5. Alle Vorstellungen aber, die wir aus der Erfahrung gewinnen, sind entweder Impressionen oder Ideen. Beide unterscheiden sich jedoch blos nach dem größeren oder geringeren Grad der Lebhaftigkeit, womit sie in unserer Seele auftreten. Die Impressionen sind lebhaftere Vorstellungen, wie wir sie haben, wenn wir sehen, hören, fühlen oder lieben, hassen, begehren, wollen; die Ideen dagegen sind minder lebhafte Erinnerungs- und Einbildungsvorstellungen. Zwischen beiden ist daher nur ein gradueller Unterschied; die Ideen sind immer nur Copien von Impressionen. Läßt sich für eine Idee keine entsprechende Impression finden, so ist sie ohne Realität. — Aus den einfachen Ideen bildet dann der Verstand die zusammengesetzten, und endlich die allgemeinen Ideen. Die Erkenntniß besteht in der Verknüpfung der Ideen von Seite des Verstandes. Und diese Verknüpfung beruht auf den Principien der Association: der Aehnlichkeit, der Verbindung in Raum und Zeit, und der Ursache und Wirkung.

6. Die Erkenntniß kann aber wiederum entweder auf Ideen als

---

1) Gesammtausgaben der phil. Schriften Hume's sind Edinb. 1827, 1836, u. London 1856 erschienen. Ueber ihn schrieben: J. H. Bourton, Life and correspondence of D. H., Edinb. 1846; F. Papillon, David Hume, précurseur d'Aug. Comte, Versailles 1868; Gizycki, Die Ethik Hume's in ihrer geschichtlichen Stellung, Breslau 1878; Zimmermann, Hume's empiristische Begründung der Moral, Wien 1884. — Hume's Autobiographie erschien Lond. 1777, lat. 1787.

solche, oder aber auf Thatsachen gehen. Geht sie blos auf Ideen als solche, so gewinnt man aus der Verknüpfung dieser Ideen die Sätze der Geometrie, der Arithmetik und Algebra und überhaupt alle jene Sätze, deren Evidenz auf Intuition oder Demonstration sich gründet. Sätze solcher Art werden also durch die bloße Wirksamkeit des Denkvermögens gefunden und sind unabhängig von aller objectiven Existenz. Geht dagegen die Erkenntniß auf Thatsächliches, so ist die Wahrheit oder Unwahrheit der dadurch gewonnenen Sätze nicht durch bloße Begriffe erweislich; denn wäre sie es, so müßte die Annahme des Gegentheils in sich selbst mit einem Widerspruche behaftet sein, was nicht der Fall ist. Wir stützen uns vielmehr in diesem Gebiete der Erkenntniß überall auf das Causalitätsprincip, indem wir von der Wirkung auf die Ursache und umgekehrt schließen. Um also zu entscheiden, wie es sich um die Wahrheit und Realität unserer Erkenntniß, in so fern sie auf das Wirkliche und Thatsächliche sich bezieht, stehe, wird vor Allem zu untersuchen sein, was es denn mit dem Causalitätsprincip, worauf sie beruht, für eine Bewandtniß habe.

7. Das Causalitätsprincip nun, lehrt Hume, ist weder ein aprioristisches, noch ein aposterioristisches Princip. Es ist nicht a priori, denn die Wirkung ist von der Ursache durchaus verschieden; sie kann daher nicht in dem Begriffe der letzteren aufgefunden und erfahrungslos durch den Verstand daraus erschlossen oder abgeleitet werden, was doch nothwendig wäre, wenn das Causalitätsprincip a priori sein sollte. Es ist aber auch nicht ein a posteriori aus der Erfahrung gewonnenes allgemeines Princip, denn die Erfahrung bietet uns nur die zeitliche Aufeinanderfolge zweier Thatsachen, aber nicht das Geringste von einem causalen Zusammenhange zwischen beiden.

8. Aber wie entsteht denn dann das Causalitätsprincip in uns? Diese Frage beantwortet Hume in folgender Weise: Wir bemerken häufig, daß eine Erscheinung stets auf die andere folgt und sie begleitet, ja daß, soweit unsere Erinnerung zurückreicht, diese Succession der beiden Erscheinungen immer und überall stattgefunden hat. Dadurch werden wir veranlaßt, zu erwarten, daß auch in Zukunft, im Falle die eine Erscheinung gegeben ist, auch die andere wieder gegeben sein werde, ja gegeben sein müsse. So machen wir das Verhältniß der Succession zum Verhältniß der Causalität, indem wir annehmen, daß die eine Erscheinung die andere nach sich ziehe, sie beursache, daß die eine die Ursache, die andere die Wirkung sei, und daß daher die eine ohne die andere nicht sein könne.

9. Der Grund, warum wir dieses thun, liegt somit keineswegs in einer Forderung der Vernunft, oder in einem durch die Erfahrung uns aufgedrängten Gesetze; er liegt vielmehr nur in der Gewohnheit. Weil wir sehen, daß ein Ding auf ein anderes, eine Erscheinung auf eine andere der Zeit nach stets folgt, so gewöhnen wir uns an die Vorstellung, daß das eine Ding auf das andere, die eine Erscheinung auf die andere auch stets folgen müsse, daß also die eine die Ursache, die andere die Wirkung sei. Nur durch die Gewohnheit also wird der Verstand, wenn sich ähnliche

Fälle wiederholen, bestimmt, bei Erscheinung der einen Begebenheit ihre gewöhnliche Begleiterin zu erwarten und zu glauben, sie werde gleichfalls eintreten.

10. Wenn wir demnach das Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung als ein *nothwendiges* betrachten, so ist diese Nothwendigkeit nichts objectiv Begründetes; sie beruht nicht auf einer Kraft oder Wirksamkeit in der Ursache, welche die Wirkung nothwendig nach sich zieht; — von einer solchen Kraft und Wirksamkeit haben wir gar keine Idee, weil jede Impression fehlt, die selbe in uns hervorrufen könnte; — vielmehr beruht jene Nothwendigkeit nur in der durch Gewohnheit contrahirten *subjectiven Neigung* und *Bestimmtheit*, von einer Erscheinung zu jener anderen, welche die erstere gewöhnlich begleitet, fortzugehen.

11. So erwächst denn das Causalitätsprincip keineswegs auf dem Boden der Realität, sondern es ist ein bloßes Product unseres Denkens, gebildet auf dem Boden rein subjectiver Gewohnheit. Wir haben durchaus keinen anderen Begriff von Ursache und Wirkung, als den, daß gewisse Objecte allemal zusammen verbunden gewesen sind, obgleich wir den Grund dieser Verbindung nicht erklären können. Alle Arten von Erkenntnissen der Ursachen und Wirkungen beruhen auf zwei Momenten, nämlich auf der beständigen Verknüpfung zweier Objecte in aller vergangenen Erfahrung, und auf der Aehnlichkeit eines gegenwärtigen Objectes mit einem von denselben. Und dasjenige, was uns zu bestimmten Urtheilen und Schlüssen in Bezug auf das ursächliche Verhältniß veranlaßt, ist blos die Gewohnheit.

12. Verhält es sich aber also, dann folgt, daß die Realität unserer *sinnlichen* Ideen, an welcher Locke so zähe festhält, sich gar nicht erweisen lasse. Denn:

a) Der Beweis für die Realität unserer sinnlichen Ideen gründet sich nach Locke darauf, daß unsere Impressionen und die diesen entsprechenden Ideen Objecte außer uns voraussetzen, durch welche sie hervorgebracht werden, daß also unsere Ideen *Wirkungen* seien, denen eine *Ursache* außer uns entsprechen müsse. Aber das Verhältniß von Ursache und Wirkung ist ja nur eine subjective Vorstellung unseres Gemüthes, beruhend auf einer rein subjectiven Gewohnheit. Wir sind somit keineswegs berechtigt, diesem Verhältnisse eine objective Giltigkeit zuzuschreiben: was geschehen würde, wenn wir es in der angegebenen Weise dem Beweis für die Realität unserer sinnlichen Ideen zu Grunde legen würden.

b) Für's Zweite sind es immer nur unsere Ideen, die wir erkennen, weil nur diese allein in unserem Gemüthe vorhanden sind. Erkennen wir aber Nichts, als unsere Ideen, dann ist es ganz unmöglich, ein Verhältniß von Ursache und Wirkung zwischen diesen und den Objecten zu erkennen, weil ja das zweite Glied dieses Verhältnisses, die Objecte, von uns nicht erkannt sind. Es ist daher unmöglich, von der Existenz oder von den Eigenschaften einer sinnlichen Idee in uns auf die Existenz oder auf die Eigenschaften des Objectes zu schließen.

Somit ist in Bezug auf die sinnlichen Ideen deren letzte Ursache für die menschliche Vernunft ganz unerklärlich, d. h. es ist unmöglich, zu entscheiden,

ob sie unmittelbar von einem sinnlichen Objecte, oder von der eigenen schaffenden Kraft des Gemüthes, oder von Gott herrühren. Es bleibt nichts übrig, als die Skepsis.

13. Wenn nun aber schon die Realität der einfachen Ideen nicht erweislich ist, so noch weniger die der zusammengesetzten Ideen. Dies zeigt sich namentlich bei der Idee der Substanz, welche die hauptsächlichste der zusammengesetzten Ideen ist. Die Idee der Substanz entsteht, wie Locke selbst lehrt, nur aus einer Sammlung von verschiedenen Ideen oder Eigenschaften. Und wenn man nun dazu etwas hinzudenkt, was diese Eigenschaften trägt, so ist ja dieses Etwas ganz sicher eine bloße Erdichtung der Einbildungskraft, gerade so, wie die Continuität der Existenz. Hätte die Idee der Substanz überhaupt eine Realität, so müßte man wenigstens eine Impression auffinden können, welche diese Idee im Gemüthe hervorbringt. Das ist aber unmöglich.

14. Damit ist nun der Skepticismus im Princip festgestellt, und es kommt jetzt nur mehr darauf an, ihn auch auf die besonderen Gebiete der menschlichen Erkenntniß anzuwenden. Da handelt es sich denn zunächst um die Gotteserkenntniß. Auch Gottes Dasein kann nach Hume's Ansicht nicht begründet werden. Denn

a) Wir könnten das Dasein Gottes möglicher Weise nur beweisen auf der Grundlage des Causalitätsprincips, indem wir nämlich von den Werken Gottes auf Gott als auf ihre Ursache schließen. Aber das Causalitätsprincip beruht ja nur auf subjectiver Gewohnheit, und kann uns daher keineswegs berechtigen, den darauf gegründeten Schluß als einen objectiv giltigen zu betrachten.

b) Dazu kommt, daß selbst dann, wenn wir die öftere oder beständige Verbindung gewisser Objecte beobachtet haben, wir doch keinen Grund haben, auf ein Wesen zu schließen, welches über das, wovon wir bisher Erfahrungen gemacht haben, hinausliegt. Die Gewohnheit, worauf das Causalitätsprincip beruht, spielt blos innerhalb unseres Vorstellungskreises, und wir sind daher auch aus diesem Grunde nicht berechtigt, auf eine solche Ursache zu schließen, die ganz über alle Erfahrung und Vorstellung hinausliegt.

Gottes Dasein läßt sich somit keineswegs beweisen; es bleibt uns auch hier nichts anderes übrig, als resignirte Skepsis.

15. Was von Gott gilt, das gilt dann auch von der menschlichen Seele. Auch deren Substanzialität und Immaterialität ist unerweislich. Die Frage, ob die Seele eine Snbstanz sei, ist schon an sich absurd, weil die Idee der Substanz, wie wir soeben gehört haben, nur eine Erdichtung der Einbildungskraft ist. Und für's Zweite gründen sich die Beweise, welche für die Substantialität der Seele geführt werden, wiederum auf das Verhältniß von Ursache und Wirkung[1]), während doch das Causalitätsprincip weder die Grund-

1) Wir schließen nämlich in denselben von den Seelenthätigkeiten auf ein Substanz, welche die Ursache und Trägerin jener Thätigkeiten ist.

lage eines objectiv giltigen Beweises bilden, noch uns über die Erfahrung hinausführen kann. Damit fallen aber alle anderen Bestimmungen, wie daß die Seele eine einfache, immaterielle Substanz und als solche unsterblich sei, von selbst weg; davon läßt sich schlechthin gar nichts wissen. Wessen wir uns bewußt sind, ist nur eine Reihe oder Sammlung verschiedener aufeinanderfolgender Vorstellungen, die miteinander durch gewisse Relationen verbunden sind. Das allein können wir verstehen, wenn wir von Gemüth oder Seele sprechen. Sowie wir weiter gehen, verwickeln wir uns in unauflösliche Widersprüche.

16. So dehnt sich also der Skepticismus über alle Gebiete der menschlichen Erkenntniß aus. In Bezug auf die Gotteserkenntniß und die Erkenntniß der Seele bleibt denn auch Hume einfach beim Zweifel stehen. In Bezug auf das Dasein der Außenwelt will er jedoch den Zweifel nur als wissenschaftlichen gelten lassen. Dieser soll aber für das praktische Leben sanirt werden durch den Naturinstinkt, der uns zwingt an die Existenz der Körper zu glauben, obgleich wir sie nicht beweisen können. Dieser Glaube gründet nämlich in der größeren Lebhaftigkeit unserer Impressionen oder Ideen, in so fern diese größere Lebhaftigkeit derselben in unserem Gemüthe eine Neigung oder einen Trieb hervorruft, sie für etwas Wirkliches zu halten. Da nun unsere sinnlichen Vorstellungen von gegenwärtigen Objecten unter allen die stärksten und lebhaftesten sind, so ist auch die Neigung, jene Objecte für etwas Wirkliches zu halten, für uns unüberwindlich. Und diese unüberwindliche Neigung, dieser unüberwindliche Glaube ist es, wie gesagt, welcher uns zwingt, die Existenz der Körper anzunehmen, obgleich wissenschaftlich das Dasein derselben dem Zweifel unterworfen ist.

17. Fügen wir diesen theoretischen Grundlehren Hume's noch die Hauptzüge seiner praktischen Philosophie an! Wie Hume im Gebiete der Erkenntniß Alles auf Impressionen zurückführt, so gelten ihm auch die Passiones animae und der Wille als Impressionen, und zwar als Impressionen der Reflexion. Der Wille ist jene innere Impression, welche wir empfinden, wenn wir wissentlich eine neue Bewegung unseres Körpers oder eine neue Vorstellung unserer Seele hervorbringen. Dem Willen ist nicht die Freiheit der Indifferenz eigen, sondern er ist nothwendig determinirt durch den Beweggrund. Ein Streit zwischen Wille und Vernunft ist nicht möglich, weil die Vernunft nur erkennend ist und daher keinen thätigen Einfluß auf den Willen ausüben kann. Die Vernunft muß vielmehr ihrer Bestimmung gemäß Sklavin der Leidenschaften sein und kann nie auf etwas Anderes Anspruch machen, als ihnen zu dienen und zu gehorchen.

18. Demnach liegt das Princip der Moralität nicht in der Vernunft, d. h. die Handlungen können ihren sittlichen Charakter nicht aus der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Vernunft ableiten. Dazu ist vielmehr ein eigener moralischer Sinn vorausgesetzt. Durch diesen moralischen Sinn werden wir in unserem Thun und Lassen geleitet. Und wenn wir uns an diesen moralischen Sinn halten, dann müssen uns jene Handlungen als gut erscheinen, welche nicht blos uns, sondern auch Anderen Vortheil und Vergnügen gewähren, denen also nicht der bloße Egoismus, sondern die Sympathie zu Grunde liegt, jene dagegen als böse, bei

welchen das Gegentheil stattfindet. Und insofern der Mensch nach seinem Charakter so geeigenschaftet ist, daß er zu den einen oder zu den anderen Handlungen eine vorwiegende Neigung hat, ist er entweder tugendhaft oder lasterhaft. Der Selbstmord ist vom Standpunkte der Sittlichkeit aus erlaubt.

19. Die Gerechtigkeit ist nicht eine ursprüngliche, sondern blos eine conventionelle Tugend, die wir nur um ihres Nutzens willen schätzen. Der Grund davon liegt darin, daß das gesellschaftliche Verhältniß, worin die Gerechtigkeit begründet ist, nicht etwas Ursprüngliches, sondern etwas durch Convention, durch Vertrag Entstandenes ist. Allerdings ist der gesellschaftslose Naturzustand nicht etwas Historisches, sondern nur eine Rechtsfiction; aber als solche muß er doch der gesellschaftlichen Verbindung der Menschen vorausgesetzt werden. Das Interesse der Selbsterhaltung zwingt die Menschen, durch Convention zu Gesellschaften sich zu vereinigen und erst dadurch, daß dieses geschieht, entstehen die Begriffe von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. In diesem Sinne also ist die Gerechtigkeit, wie gesagt, eine blos conventionelle Tugend.

20. In seiner „natürlichen Geschichte der Religion" erklärt Hume den Polytheismus als die ursprüngliche Religion. Aus dem Polytheismus entsprang dann der Monotheismus, und zwar dadurch, daß abergläubische Vermehrung der Schmeichelei gegen Einen der Götter, Erhebung und Erweiterung seiner Prädicate endlich auf die Vorstellung Eines Weltschöpfers führte. Aber auf dieser Höhe kann sich die Religion bei der rohen Fassungskraft der Menge nicht halten; der Monotheismus tendirt naturgemäß wieder zum Polytheismus. Was Wahres an diesen oscillirenden religiösen Ansichten der Menschen sei, wissen wir nicht. Das Ganze der Religion ist ein Räthsel; Zweifel, Ungewißheit, Suspension des Urtheils sind das einzige Resultat, welches man aus den Untersuchungen über die Geschichte der Religionen gewinnt.

VI. Gegner des Hume'schen Skepticismus.

Thomas Reid und die schottische Schule.

§. 47.

1. Dem praktischen Sinne der englischen Nation konnte der Hume'sche Skepticismus nicht zusagen. Allerdings war der Hume'sche Skepticismus nur die natürliche Consequenz des Locke'schen Empirismus; letzterer hat in ihm seine Vollendung, aber zugleich auch seine Auflösung gefunden. Aber eben deshalb war es natürlich, daß dagegen eine Reaction eintrat, welche die menschliche Erkenntniß der vernichtenden Umarmung des Skepticismus zu entreißen, und die Sicherheit derselben wieder herzustellen und zu begründen suchte. Dieses Ziel strebte Thomas Reid, das Haupt der schottischen Schule an, indem er sich gegenüber dem Skepticismus auf den gemeinen Menschenverstand (common sense) berief. Er lebte von 1710 bis 1796 und war Lehrer der Philosophie zu Aberdeen und später zu Glasgow. Seine Schriften sind: Inquiry into the human mind or the principle of common sense, Edinburg 1765, und: Essays on the powers of the human mind, erschienen Lond. 1803[1]).

1) Seine Werke herausg. v. D. Stewart, Edinb. 1804, u. von Hamilton, 2 ed. Edinb. 1849.

2. Es gibt nach Reid gewisse Grundsätze, welche anzunehmen wir durch unsere Natur selbst bestimmt werden, und die wir in allen Angelegenheiten des Lebens für gewiß und sicher anzuerkennen genöthigt sind, ohne daß wir fähig wären, einen Grund für ihre Wahrheit anzugeben. Diese Principien sind nicht gewonnen durch Vergleichung der Ideen, auch nicht durch Schlußfolgerung; sie sind vielmehr Aussprüche unserer Natur; sie werden uns unmittelbar durch die Einrichtung unserer Natur eingegeben. Wir müssen also in unserer Natur einen Instinct annehmen, vermöge dessen jene Principien uns immanent sind und wir ihnen beipflichten, ohne uns Rechenschaft geben zu können von den Gründen, worauf ihre Wahrheit beruht. Diesen natürlichen Instinct nun nennen wir gemeinen Menschenverstand (Common sense).

3. Dieser gemeine Menschenverstand kann unmöglich täuschen. Denn da er die Stimme unserer Natur, unsere Natur aber von Gott so eingerichtet ist, daß sie in dieser Stimme sich kundgibt, so würde die Schuld der Täuschung zuletzt auf Gott zurückfallen. Es kann aber auch Niemand an der Verlässigkeit des gemeinen Menschenverstandes zweifeln, weil alle vernünftige Lebensführung auf demselben beruht. Selbst wenn wir theoretisch die Grundsätze des gesunden Menschenverstandes in Abrede stellen wollten, müßten wir ihnen doch in der Praxis beistimmen, weil wir sonst nicht als vernünftige Wesen leben könnten. Wir wissen zwar nicht, worauf als auf ihrem inneren Grunde die Wahrheit der Principien des gesunden Menschenverstandes beruht; aber unsere Natur zwingt uns, an deren Wahrheit festzuhalten.

4. Verhält es sich aber also, dann ist der gemeine Menschenverstand die Grundlage sowohl als auch der Regulator aller anderweitigen intellectuellen Erkenntniß. Die Vernunft ist nur die Dienerin des gesunden Menschenverstandes. Ihre Aufgabe besteht darin, die Folgesätze, welche in den Principien des letzteren angelegt sind, aus denselben abzuleiten, und so die Wahrheit aus ihrem Keime organisch zu entwickeln. So wie sich die Vernunft von der Herrschaft des gemeinen Menschenverstandes emancipirt, muß sie unausbleiblich dem Irrthum verfallen, weil ihr dann der feste Rückhalt in ihren Schlußfolgerungen fehlt.

5. Demnach hat auch die Philosophie keine anderen Wurzeln, als die Principien des gemeinen Menschenverstandes; sie wächst aus ihnen hervor und zieht alle Nahrung aus ihnen. Sowie sie von diesen Wurzeln sich loslöst und mit dem gemeinen Menschenverstande in Widerspruch tritt, hört sie auf Philosophie zu sein, und wird zur Unphilosophie. An die Principien des gemeinen Menschenverstandes darf sie sich nicht wagen, an ihnen darf sie nicht rütteln; denn jene verdanken ihr nichts, sie aber verdankt ihnen Alles. „Gerade deshalb," sagt Reid, „liegt heut zu Tage die Philosophie so im Argen, weil sie über ihr Rechtsgebiet hinausgegangen ist, und auch die Aussprüche des gemeinen Menschenverstandes vor ihren Richterstuhl gezogen hat. Aber diese lehnen das Inquisitorium der Philosophie von sich ab, und unterwerfen sich demselben nicht; sie heischen weder den Beistand der Philosophie, noch fürchten sie

deren Anfälle; dagegen muß die Philosophie stets in diesem Streite den Kürzeren ziehen, sie muß immer in den Skepticismus versinken."

6. Und so ist denn in dem gemeinen Menschenverstande ein unerschütterliches Princip der Gewißheit für Alles, was die skeptische Philosophie anzweifeln zu müssen glaubte, gefunden. Vor Allem ist dadurch die Realität der Außenwelt gesichert. Die Philosophen, sagt Reid, beschäftigen sich immer nur mit Ideen und deren Verhältnissen zu einander. Daraus allein können wir allerdings auf das Dasein der Außenwelt nicht schließen. Aber da tritt der gemeine Menschenverstand vermittelnd ein. Es ist nämlich Thatsache, daß unsere sinnlichen Vorstellungen stets mit der Ueberzeugung von deren objectiver Realität verknüpft sind. Hieraus müssen wir nothwendig folgern, daß diese Verknüpfung die Wirkung der Einrichtung unserer Natur sei, und daher als ein ursprüngliches Princip der menschlichen Natur angesehen werden müsse, wogegen keine Appellation, kein Zweifel zulässig ist. So vergewissert uns also der gemeine Menschenverstand unwiderleglich vom Dasein der Außenwelt.

7. Ebenso verhält es sich mit der Existenz des Ichs, des individuellen Geistes. Daß der Gedanke ein Subject haben, daß er Act eines denkenden Wesens sein, und daß dieses Wesen ein individuelles Selbst — ein Geist — sein müsse: dies ist für den Menschen eine unmittelbare Eingebung des gesunden Menschenverstandes. Ebendeshalb können wir der Ueberzeugung von der beharrlichen Realität unseres Ichs im wirklichen Leben unter keiner Bedingung los werden. Das Gleiche findet statt hinsichtlich der Existenz Gottes. Der gesunde Menschenverstand nöthigt uns, das Dasein Gottes anzunehmen, und darum sind wir auch des Daseins Gottes sicher vor aller Beweisführung, ja vor aller Entwickelung des Schlußvermögens.

8. In solcher Weise also sucht Reid den Skepticismus Hume's durch den gesunden Menschenverstand zu überwinden und die Wahrheit und Gewißheit unserer Erkenntniß durch den letzteren sicher zu stellen. Unstreitig hat der gesunde Menschenverstand seine vollgiltige Berechtigung, und eine Philosophie, welche sich mit ihm in Widerstreit setzt, kann nimmermehr auf Wahrheit Anspruch machen. Aber doch ist die Reid'sche Theorie nicht ohne Mängel. Für's Erste scheint Reid das Rechtsgebiet des gesunden Menschenverstandes zu weit auszudehnen, und für's Zweite ist er darin entschieden im Irrthum, daß er denselben auf einen bloßen blinden Naturinstinct zurückführt, und daher auch die Gewißheit, die wir über die Principien desselben haben, aus einer blinden Denknothwendigkeit ableitet, wornach wir uns über den inneren Grund der Wahrheit jener Principien keine Rechenschaft zu geben vermögen. Eine solche Auffassung des gemeinen Menschenverstandes läßt sich mit der Natur unseres Denkens durchaus nicht vereinbaren.

9. Auf die Ideen des Reid sind manche andere Männer eingegangen, die man deshalb zur schottischen Schule rechnet. Dazu gehören James Battie (1735 bis 1803), welcher in seiner Schrift: on the nature and immutability of truth in opposition to sophistry and scepticism, Edinb. 1770, die Theorie des Common sense

weiter ausführt; und James Oswald, der in seinem Buche Appeal to common sense in behalfe of religion, Edinb. 1766—1772, vorzüglich die Religionswahrheiten durch den gemeinen Menschenverstand gegen die Skepsis zu vertheidigen sucht.

10. Joseph Priestley (1733—1804) dagegen trat als Gegner des Common sense auf, indem er bemerkte, daß das Verfahren derer, die sich stets auf den gemeinen Menschenverstand berufen, alle Untersuchungen abschneide und den blinden Instinct über die Wissenschaft erhebe. Dennoch aber will er nicht Anhänger Hume's sein; er bekämpft vielmehr dessen Skepticismus. Er selbst bleibt bei Locke's Empirismus stehen und bildet denselben in seinen Schriften: Disquisitions relating to matter and spirit, Lond. 1777, und the doctrine of philosophical necessity, Lond. 1777, im materialistischen Sinne fort, wobei er aber doch seinen Materialismus mit dem christlichen Glauben zu vereinbaren sucht. Darin wurde er bekämpft von dem Platoniker Richard Price (1723—1791 in seinen Lettres on Materialism and philosophical necessity, Lond. 1778.

Vierter Abschnitt.

Fortgang der Philosophie in Frankreich und in den Niederlanden.

I. Apologeten und Mystiker.

Fr. de la Mothe le Vayer, Bl. Pascal, Dan. Huetius, P. Poiret.

§. 48.

1. Gegenüber den hohen Ansprüchen, welche die neue Philosophie schon bei ihrer Begründung erhob, traten in Frankreich bald Männer auf, welche nachzuweisen suchten, daß die Philosophie für sich allein unzureichend sei ohne die Offenbarung, ja daß die Philosophie in gar vielen Fragen uns keine sicheren Aufschlüsse geben könnte, wenn nicht das Licht der Offenbarung uns leuchtete. Man hat diese Denker mit Unrecht als Skeptiker bezeichnet, da sie ja den Zweifel nicht um seiner selbst willen cultivirten, sondern nur den übergroßen Ansprüchen der Philosophie gegenüber die Nothwendigkeit der Offenbarung erweisen wollten. Wir bezeichnen ihre Richtung mit weit größerem Rechte als eine apologetische.

2. Es wurde diese Richtung bereits vertreten von François de la Mothe le Vayer (1586—1672) der in seinen Cinq dialogues faites à l'imitation des anciens zu dem Resultate kommt, daß die Vernunft keine volle Gewißheit in jeder Beziehung zu erzielen vermöge, und daß somit für das Menschengeschlecht eine Offenbarung nothwendig sei. Ganz besonders aber ist hervorzuheben Blaise Pascal (1623 bis 1662). Aus einer angesehenen adeligen Familie entsprossen wurde Pascal von seinem Vater in religiösem Geiste erzogen, fiel aber nachmals mit seiner ganzen Familie den Jansenisten in die Hände, und wurde einer der eifrigsten Anhänger von Port Royal.

Die hauptsächlichste Frucht seiner jansenistischen Gesinnung waren die bekannten Lettres provinciales, gegen die Jesuiten gerichtet, mit denen wir uns jedoch hier nicht zu beschäftigen haben.

3. Was uns hier interessirt, sind seine Pensées sur la Religion et sur quelques autres sujets. So wie dieses Werk vorliegt, besteht es allerdings nur aus blos äußerlich aneinander gereihten Fragmenten, zu deren Verbindung und Ausführung in Einem umfassenden Werke Pascal selbst zehn Jahre der Kraft und Arbeit sich gewünscht hatte. Er starb aber, bevor er diesen Plan ausführen konnte. Die Pensées sind eine treffliche, wenn auch freilich vielfach überschätzte Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums. Sie bekunden im Ganzen und Großen eine Schärfe, Kraft und Tiefe des Geistes, die es bedauern läßt, daß sie unvollendet geblieben.

4. Das Ziel, welches Pascal sich setzte, war, die Nothwendigkeit der Offenbarung zu erweisen. Zu diesem Zwecke will er, so weit Plan und Gedankengang aus den fragmentarischen Pensées sich entnehmen läßt, den Menschen zuerst im Stande der (durch die Erbsünde verderbten) Natur betrachten, und zeigen, daß weder die Vernunft durch sich allein zur vollen Wahrheit, noch der Wille aus eigener Kraft zur vollen Glückseligkeit, wornach sie doch beide ein unaustilgbares Verlangen haben, zu gelangen im Stande seien. Dann will er zeigen, daß die Philosophen alter und neuer Zeit eben so wenig, wie die verschiedenen Religionen jenes doppelte Verlangen des Menschen zu befriedigen vermochten. Und endlich will er nachweisen, daß nur die von Gott geoffenbarte Religion, die christliche, diesen Ansprüchen nach allen Richtungen hin vollkommen genüge, daher nothwendig sei.

5. Den Dogmatismus, meint er, widerlegt die Vernunft, indem sie die Schwäche und Unhaltbarkeit der von ihm vorgebrachten Beweise darlege; den Skepticismus dagegen widerlegt die Natur, indem sie dennoch die Wahrheit suche und selbe ungeachtet der Schwäche jener Vernunftgründe nicht aufgeben wolle. Es müsse also, um dieses natürliche Verlangen zu stillen, die Offenbarung dem Menschen zu Hilfe kommen. Der Mensch ist auf den Glauben angewiesen, nicht auf Vernunftbeweise, die ja doch zuletzt Alles verwirren, und ohne Christum ganz unnütz sind, indem sie zum Heile Nichts beitragen. Der Glaube hat aber seinen Sitz im Herzen, und darum kommt es im Interesse der Erkenntniß der Wahrheit vor Allem darauf an, daß das Herz rein sei, und von Liebe zur Wahrheit glühe. Die Frucht des Glaubens ist dann die Docta ignorantia, das Bewußtsein, daß das Höchste über aller begreifenden Wissenschaft stehe — der Höhepunkt aller Erkenntniß [1]).

6. Ferner ist hier einzureihen Daniel Huetius, Bischof von Avranchos (1630 bis 1721). Er schrieb eine Demonstratio evangelica, eine Censura philosophiae Cartesianae und: Alnetanae quaestiones de concordia rationis et fidei. Anfänglich der Cartesianischen Philosophie zugethan, ging er bald von der letzteren ab, und wendete sich der apologetischen Richtung zu. Nun erkennt er in der cartesianischen Philosophie, in ihrer Selbstgenügendheit und in der Dünkelhaftigkeit ihrer Anhänger die größten Gefahren für den Glauben. Der Weg zur Erkenntniß vermittelst der Sinne und der Vernunft sei dunkel, unsicher und trügerisch; der durch den Glauben dagegen geebnet, klar und zuverlässig. Deshalb seien unter allen Philosophen die Skeptiker die besten, weil sie durch Aufdeckung

1) Sämmtliche Werke Pascals wurden herausg. von Bossuet in 6 Bden., Par. 1819; Opusc. philos., Par. 1864, 1865, 1866. Ueber Pascal schrieben: Cousin, Etudes sur P., Par. 1858; Maynard, Pascal, sa vie et son caractère, Par. 1850; H. Reuchlin, Pascals Leben und Geist seiner Schriften, Stuttg. u. Tüb. 1840; u. A. m.

der Unsicherheit der menschlichen Erkenntniß das Gemüth von Vorurtheilen reinigen, und dadurch den Geist zur willigen Hingabe an die göttliche Offenbarung befähigen und disponiren[1]).

7. Außer den bisher genannten Apologeten haben wir auch noch einen Mystiker zu verzeichnen. Es ist Pierre Poiret (1646—1719), ein calvinischer Prediger. Er hielt sich anfangs zur cartesianischen Schule, kam aber später in Verbindung mit einer gewissen Antoinette Bourignon, einer überspannten Schwärmerin, und wurde durch sie in die gleiche excentrisch-mystische Richtung hineingezogen. Sein Mysticismus hat jedoch Nichts eigenthümliches. Es sind lediglich die Gedanken Böhme's, welche bei ihm wiederkehren. Seine Hauptschrift führt den Titel: De eruditione solida, superficiaria et falsa ll. 3, 1687. Die Vernunft, lehrt er, führt nicht zur Wahrheit. Soll es zur wahren Erkenntniß kommen, dann muß die Vernunft gebunden werden. Und ist sie zum Schweigen gebracht, dann soll der Geist in rein passiver Haltung sich Gott darbieten. Sodann fällt das Licht Gottes in den „Grund der Seele", und der Mensch gelangt zur schauenden Erkenntniß, in welcher die Fülle der Wahrheit sich ihm offenbart.

II. Der Occasionalismus und Ontologismus.

Die cartesianische Philosophie fand viele Gegner, aber noch mehr Anhänger[2]). Der Reiz des Neuen, die ganze Richtung der Zeit brachte es mit sich, daß dieses neue System in weiten Kreisen Anklang fand, und Viele in demselben den Bahnbrecher einer neuen glänzenden Entwickelung des philosophischen Gedankens erblicken zu sollen glaubten. Es gab jedoch unter den Verehrern der cartesianischen Philosophie auch solche, welche sich mit der bloßen Reproduction derselben nicht begnügten, sondern theils deren Mängel zu saniren, theils die in derselben angelegten Consequenzen zu ziehen suchten. Dadurch wurden sie denn zu ganz eigenthümlichen philosophischen Anschauungen fortgeleitet, und gewinnen in Folge dessen ihre Systeme eine gewisse Originalität. Zunächst sind es Arnold Geulincs und Nikolaus Malebranche, die wir auf diesem Wege treffen.

1. Arnold Geulincs.

§. 49.

1. Arnold Geulincs (1625—1669) ein geborener Antwerper, war zuerst Lehrer der Philosophie in Löwen, dann in Leyden. Von seinen Schriften sind zu nennen: a) Logica, b) Metaphysica vera, c) Compendium physicum seu Physica vera; d) Ethica, und e) Commentare zu des Cartesius Principien der Philosophie. Wir haben oben gesehen, daß die cartesianische Lehre von der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib ganz unbefriedigend sei, weil die Ansicht, die Empfindungen im Leibe seien die gelegenheitliche Ur-

1) Ueber Huet schrieben: C. Bartholmess, Huet, év. d'Avranches, ou le scepticisme theologique, Par. 1850; A. Flottes, Etude sur D. Huet, Montpell. 1857; K. S. Barach, P. D. Huet als Philosoph, Wien u. Lpz. 1862.

2) Dazu gehören Arnauld, Sylvain Regis, P. Nikole, B. Bekker, J. Clauberg, C. Tonery, C. Tagius, L. Mayer u. A.

sache der entsprechenden Perception in der Seele, und der Willensact sei die gelegenheitliche Ursache zur Entstehung der entsprechenden Bewegung im Leibe die Sache gar nicht erklärt, vielmehr die Art und Weise der gedachten Wechselwirkung ganz im Dunkeln läßt. Diesen schweren Mangel des cartesianischen Systems nun hat Geulincs erkannt; darum sucht er diesen Mangel auszugleichen und, ohne von dem cartesianischen Standpunkte abzugehen, eine wissenschaftlich befriedigende Erklärung der gedachten Wechselwirkung zu erzielen. Dadurch aber kommt er zu einer ganz eigenthümlichen philosophischen Weltanschauung.

2. Eine *reale* Wechselwirkung zwischen Leib und Seele hält Geulincs, die cartesianische Lehre von dem gegenseitigen Verhältnisse beider vorausgesetzt, für unmöglich.

a) Vor Allem können die Empfindungen im Gehirne sich unmöglich in einem blos natürlichen Processe zu Perceptionen in der Seele transformiren. Dem Körper kommen Bewegungen zu; wenn nun auch, das Unmögliche gesetzt, solche Bewegungen auf den Geist übergingen, würden sie Sensationen oder Gedanken sein? Nein. Zwischen Bewegungen und Sensationen oder Gedanken findet gar kein Verhältniß statt. Bewegtwerden und die sinnlichen Beschaffenheiten erkennen sind ganz verschiedene Dinge. Mein Auge reflektirt die Bilder der sichtbaren Dinge wie ein Spiegel; aber der Spiegel sieht nicht; ebenso wenig kann die Außenwelt ihr Bild in mich einführen; sie bringt es weiter nicht, als bis zu meinem Körper, da verläßt sie es, und nur eine höhere Kraft kann es in meinen Geist eintragen.

b) Eben so wenig kann die Seele durch ihren Willen unmittelbar und von sich aus den Körper in Bewegung setzen. Denn für's Erste ist es schon an sich ganz unfaßlich, wie denn ein bloßes Wollen eine Bewegung im Leibe hervorrufen könne. Dann aber ist hier der Satz anwendbar: Wovon du nicht weißt, wie es wird, das thust du auch nicht. Nun wissen wir aber durchaus Nichts davon, wie die Bewegung in unserem Leibe sich vollziehe; wir können das erst durch das Studium der Anatomie kennen lernen. Folglich kann es unmöglich unsere Seele sein, welche jene Bewegung hervorruft. Was ich also thue, bleibt an mir haften, außer mir kann ich Nichts bewirken. Die Verbindung meiner Begehrungen mit den Bewegungen des Körpers steht nicht in meiner Macht; nur von einem Anderen kann sie hervorgebracht werden.

3. Somit muß außer und *über* Seele und Leib eine reale *wirkende* Ursache vorausgesetzt werden, welche bewirkt, daß bei Gelegenheit der Empfindung im Gehirn eine entsprechende Perception in der Seele, und bei Gelegenheit eines Willensactes der Seele die entsprechende Bewegung im Leibe sich einstellt. Und fragen wir, welches denn diese von Leib und Seele verschiedene und über beiden stehende Ursache sei, so verweist uns Geulincs auf *Gott*. Gott also ist es, welcher unmittelbar durch eine auf Leib und Seele ausgeübte Thätigkeit die Wechselwirkung zwischen beiden vermittelt, und zwar so, daß er es ist, welcher bei Gelegenheit einer Empfindung im Leibe die entsprechende Perception in der Seele, und bei Gelegenheit eines Willensactes der Seele die entsprechende Bewegung im Leibe als *wirkende Ursache* hervorruft. Leib und

Seele verhalten sich daher zu einander wie zwei Uhren, welche beständig gleich gehen, den gleichen Perpendikelschlag haben, weil Gott stets diese Bewegung gleichmäßig regulirt.

4. Es ist wohl von selbst klar, daß diese Annahme eine vollständige Passivität der Seele und des Leibes gegenüber der göttlichen Wirksamkeit voraussetzt. Das wurde denn auch von Geulincs ausdrücklich behauptet. Weder unser Leib, noch unsere Seele ist einer Thätigkeit, einer Causalität aus sich fähig, sie verhalten sich vielmehr als blos passive Werkzeuge zur göttlichen Thätigkeit und Causalität. Aber wenn es sich also verhält, dann kann man um so weniger den Körpern außer uns eine eigene Thätigkeit und Causalität zuschreiben; auch sie können nur als passive Werkzeuge der göttlichen Thätigkeit und Causalität fungiren. Und auch das wird von Geulincs nicht blos nicht in Abrede gestellt, sondern ausdrücklich behauptet.

5. Und so kommt er denn endlich zu dem Resultat, daß Gott die alleinige wirkende Causalität sowohl in der Welt der Natur, als auch in der Welt des Geistes sei. Es gibt keine secundäre Causalität; „die zweiten Ursachen sind nicht thätig." Causae secundae non agunt. Das Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung im Bereiche der geschöpflichen Dinge ist kein reales, sondern blos ein scheinbares; es rührt lediglich daher, daß Gott in seiner Wirksamkeit an das Gesetz der gelegenheitlichen Ursachen sich bindet, also blos bei Gelegenheit einer bestimmten Wirksamkeit in einem Dinge die dieser entsprechende Wirkung in dem andern hervorbringt. Darauf, daß Gott in all seiner Wirksamkeit das Gesetz der gelegenheitlichen Ursachen befolgt, beruht auch alles das, was wir Naturgesetz nennen.

6. Diese Philosophie wurde seiner Zeit als „Occasionalismus" bezeichnet. Sie ist, wie man sieht, hart an dem Punkte angelangt, wo die philosophische Anschauung in den Pantheismus überschlägt. Denn kommt weder den Körpern noch den Geistern eine eigene Activität und Causalität zu; sind sie rein passive Werkzeuge der göttlichen Causalität, so liegt es sehr nahe, sie auch als keine für sich seiende Substanzen mehr zu betrachten, da eine Substanz ohne alle und jede Activität nicht denkbar ist. Sind sie aber keine für sich seiende Substanzen mehr, dann gibt es wie nur Eine Causalität, so auch nur Eine Substanz, die göttliche. Der Pantheismus ist fertig [1]).

2. Nicolaus Malebranche.

§. 50.

1. Nicolaus Malebranche steht, was die occasionalistische Theorie betrifft, ganz auf den Schultern des Arnold Geulincs. Aber er entdeckt noch einen anderen Mangel in dem cartesianischen System, und zwar in der cartesianischen Lehre von dem Ursprung der Ideen. Was Cartesius von

1) Ueber Geulincs schrieb: Pfleiderer, Arn. Geulincs, der Hauptvertreter der occasionalistischen Metaph. u. Ethik, Tübingen.

den eingebornen Ideen lehrt, will ihn nicht befriedigen. Eben so wenig aber auch das, was die Empiristen der damaligen Zeit über den Ursprung der Ideen vorbrachten. Er schlägt daher zur Erklärung des Ursprungs der Ideen einen neuen Weg ein, und kommt dadurch zu einer Erkenntnißtheorie, welche einen mystischen Charakter hat, und nach moderner Terminologie als „Ontologismus" bezeichnet werden muß.

2. N. Malebranche (1638—1715), zu Paris geboren, litt von Jugend auf an einer Krümmung des Rückgrates und an schwächlicher Gesundheit. Sein mißgestalteter Körper bestimmte ihn, von menschlicher Gesellschaft sich möglichst abzuschließen. Nachdem er an der Sorbonne Theologie studirt, trat er als Priester in das Oratorium. Durch Zufall fiel ihm die Schrift des Cartesius »De homine« in die Hände, und damit kam er auf die philosophische Laufbahn. Er pflegte zu sagen, der erste Mensch habe weder Critik noch Geschichte gehabt; gewiß aber habe er philosophirt, und er selbst wünsche sich keine bessere Gelehrsamkeit, als sie Adam gehabt. Zehn Jahre beschäftigte ihn das Studium der cartesianischen Philosophie; dann gab er in seinem Hauptwerke: Réchérche de la vérité die Resultate seiner Studien bekannt[1]). Der Jansenist Arnauld, obgleich selbst Cartesianer, trat gegen ihn als Gegner auf, und so entstand eine Reihe von Streitschriften zwischen beiden Denkern.

3. Nach der Ansicht Malebranche's gibt es blos Eine unmittelbare Erkenntniß, nämlich die Erkenntniß unseres eigenen Ichs im Selbstbewußtsein; alles Uebrige, was von uns verschieden ist, erkennen wir nur durch die Ideen. Die Idee ist etwas Reales in uns, und was wir zunächst und unmittelbar erkennen, ist nicht der Gegenstand selbst, sondern vielmehr die Idee desselben; erst durch die Idee erkennen wir den Gegenstand. Nun aber entsteht die Frage: Welches ist denn der Ursprung der Ideen in uns?

4. Malebranche beantwortet diese Frage zuerst negativ. Er führt die verschiedenen möglichen Erklärungsweisen des Ursprungs der Ideen in uns auf und weist nach, daß selbe sämmtlich ungenügend seien. Daß die Ideen nicht aus der Erfahrung stammen können, beweist er mit Cartesius daraus, daß die Sinne uns die Objecte blos nach dem Verhältnisse referiren, in welchem sie zu unserem Körper stehen. Aus uns allein können wir sie gleichfalls nicht erzeugen, weil die Ideen als etwas Geistiges weit vortrefflicher sind als die Körper und wir schon einen Körper hervorzubringen unfähig sind. Und so sind auch alle anderen Erklärungsweisen ungenügend. So kommt denn Malebranche zuletzt zu dem Schlusse, der Ursprung der Ideen in uns könne nur so erklärt werden, daß wir selbe unmittelbar in Gott anschauen.

1) Weiter sind von seinen Schriften zu nennen: Conversations metaphysiques et chretiennes; Traité de la nature et de la grâce; Traité de morale; Meditations metaphysiques et chretiennes; Entretiens sur la metaphysique et sur la religion; Traité de l'amour de Dieu; Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur la nature de Dieu.

5. Gott schließt nämlich als das unendliche und allgemeine Sein alle Ideen der Dinge in sich, weil alles endliche und besondere Sein nur ist durch Theilnahme an dem unendlichen allgemeinen Sein, das Gott ist. Gott ist aber unserem Geiste stets innerlich unmittelbar präsent. Gott ist die allgemeine Sonne der Geister, die allgemeine Vernunft, die alle Menschen vernünftig macht, das Licht, das Alle unmittelbar erleuchtet. Er ist der allgemeine Ort der Geister, in welchem Alle leben und sich bewegen. Ist aber Gott unserem Verstande stets unmittelbar präsent, so sind wir dadurch in den Stand gesetzt, auch dasjenige in ihm zu schauen, was in ihm enthalten ist, nämlich die Ideen der Dinge. Und das ist denn auch die Art und Weise, wie wir zur Erkenntniß der Ideen kommen: — wir schauen dieselben in Gott an.

6. Dabei ist jedoch wieder ein Doppeltes zu bemerken. Für's Erste, obgleich die Seele alle Dinge in Gott erblickt, so schaut sie deshalb doch nicht das Wesen Gottes an, wie es an sich ist; denn sie erblickt dieses Wesen stets nur nach der Beziehung, die es zu einem bestimmten Dinge hat, in so fern es dessen Idee ist. Und für's Zweite offenbart uns Gott die besonderen Ideen stets nur unter der Bedingung, daß wir unsere Aufmerksamkeit denselben zuwenden. Die Aufmerksamkeit ist gewissermaßen ein natürliches Gebet, das die Seele an Gott richtet, ihr eine bestimmte Idee zu offenbaren. Nach dem Maße dieser Aufmerksamkeit richtet sich dann auch das Maß der Erkenntniß einer Idee.

7. Zur Erregung dieser Aufmerksamkeit dient aber die sinnliche Erfahrung. Wenn wir einen Gegenstand sinnlich wahrnehmen, so ist dies für uns die gelegenheitliche Ursache, unsere Aufmerksamkeit der ihm entsprechenden Idee in Gott zuzuwenden und diese in ihm anzuschauen. Nur in solcher Weise also steht unsere sinnliche Erkenntniß im Zusammenhang mit der intellectuellen; einen weiteren Einfluß übt sie auf letztere nicht aus. Und indem wir auf Veranlassung der sinnlichen Eindrücke die Ideen der Dinge in Gott erkennen, erkennen wir auch das Verhältniß derselben zu einander und kommen so auch zur Erkenntniß der in dem Verhältniß der Ideen zu einander begründeten Wahrheiten.

8. Aber wenn dies also sich verhält, wenn wir die Körper nur in ihren Ideen in Gott erkennen, können wir denn dann noch gewiß sein darüber, daß wirklich Körper außer uns existiren? Diese Frage beantwortet Malebranche also: Unstreitig gibt uns die sinnliche Erfahrung keine Gewißheit über das Dasein der Körper; aber auch die göttliche Wahrhaftigkeit allein reicht nicht aus, um uns darüber zu vergewissern. Vielmehr muß Gott das wirkliche Dasein der Körper thatsächlich bezeugt haben, wenn wir auf seine Wahrhaftigkeit hin darüber gewiß sein sollen. Da nun aber diese Bezeugung nur durch eine Offenbarung geschehen kann, so gelangt endlich Malebranche zu dem Schlusse, daß wir über das Dasein der Körper nur durch die christliche Offenbarung, so ferne diese das Dasein der Körper voraussetzt und lehrt, vollkommen gewiß sein können. — Gewiß eine sehr eigenthümliche Ansicht.

9. In der Naturphilosophie und Psychologie bekennt sich Male-

branche, wie bereits erwähnt, zum Occasionalismus, und zwar in seiner excessivsten Form. Den zweiten Ursachen, mögen sie nun körperlich oder geistig sein, kommt gar keine eigene Thätigkeit zu. Gott ist die alleinige Causa activa. Seine Thätigkeit richtet sich aber nach einem allgemeinen Gesetze, das er überall befolgt. Und dieses Gesetz ist das Gesetz der gelegenheitlichen Ursachen, in so fern Gott stets nur bei Gelegenheit einer gewissen Thätigkeit des einen Dinges, deren Urheber aber gleichfalls nur er selbst ist, die entsprechende Wirkung in dem andern hervorbringt. Alle sogenannten Naturkräfte sammt den in diesen liegenden Gesetzen sind somit nur der nach dem Gesetze der gelegenheitlichen Ursachen wirkende göttliche Wille.

10. Demnach ist auch die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib in solcher Weise zu erklären. In der Idee, die wir von der Bewegung des Körpers haben, liegt durchaus keine Beziehung zu einer Perception der Seele, die dadurch hervorgebracht würde, und eben so wenig ist in der Idee der Seele und ihres Willens eine solche nothwendige Beziehung zu einer dadurch zu bewirkenden Bewegung im Körper zu finden. Nur die göttliche Wirksamkeit kann diesen Rapport knüpfen. Und sie knüpft ihn nach dem Gesetze der gelegenheitlichen Ursachen.

11. Wir sehen, Malebranche hat vollkommen Recht, wenn er sich rühmt, daß durch seine Theorie der Geist in völlige Abhängigkeit von Gott gebracht werde. Weder eine Perception, noch eine Idee kann in den menschlichen Geist kommen, ohne daß Gott sie in ihm hervorbringt. Wir werden uns daher nicht wundern, wenn er in Bezug auf den Willen des Menschen dasselbe Princip zur Anwendung bringt. Der Wille ist nach seiner Ansicht nicht eine selbstthätige Kraft im Menschen, sondern nur eine Wirkung Gottes in uns. Jenes natürliche Streben nach dem Guten in uns, das wir Wille nennen, ist nur eine Wirkung, welche Gott in uns hervorbringt.

12. Darnach bestimmt sich der Begriff, welchen Malebranche von der Willensfreiheit gibt. Die natürliche Neigung zum Guten im Allgemeinen, sagt er, ist zwar unüberwindlich; was dagegen das Streben nach besonderen Gütern betrifft, so verhält sich diesen gegenüber der Wille an sich indifferent, und muß erst durch den Verstand determinirt werden, in so fern dieser dem Willen den Bestimmungsgrund zuführt. Und dieser Bestimmungsgrund ist immer das höhere Gut oder das höhere Vergnügen. Durch dieses ist somit der Wille immer nothwendig determinirt. Aber — und das ist entscheidend — der Wille kann seine Einwilligung zurückhalten, und darin besteht seine Freiheit. Denn dadurch ist er in den Stand gesetzt, jene Gründe aufzusuchen, die ihm dasjenige Gut, welches er vorher für das größere hielt, als das minder große erscheinen lassen, oder überhaupt den Verstand von der Vorstellung dieses Gutes ab und einem andern zuzuwenden, womit die Nothwendigkeit, jenes Gut anzustreben, hinwegfällt. In dem Vermögen also, seine Einwilligung, seinen Entschluß zurückzuhalten, besteht der eigentliche Kern der Freiheit.

13. Es ist klar, daß auch diese so eng gezogene Definition der Freiheit nicht in das System paßt; denn wenn der Wille keine selbstthätige Kraft, son-

dern nur eine Wirkung Gottes in uns ist, so ist gar nicht abzusehen, wie wir denn unsere Einwilligung in einem gegebenen Falle zurückzuhalten vermöchten. In noch größere Verlegenheit als mit dem Begriffe der Freiheit kommt aber Malebranche im Hinblick auf seine occasionalistischen Voraussetzungen mit dem Begriff des Bösen. Denn ist der Wille nur eine Wirkung Gottes in uns, dann folgt, daß auch das Böse unmittelbar von Gott in uns gewirkt ist. Malebranche weiß sich gegen diese Folgerung nur dadurch zu schützen, daß er der bösen Handlung den Charakter einer „Handlung" gänzlich abspricht. Was thun wir eigentlich, sagt er, wenn wir sündigen? Nichts. Wir unterlassen es, das wahre Gute aufzusuchen, wir vereiteln die Bewegung, die Gott in uns hervorruft. Alles also, was wir beim Sündigen thun, beschränkt sich darauf, daß wir das nicht thun, was wir thun könnten und sollten. — Gewiß eine sehr sonderbare Bestimmung des Begriffs des Bösen.

14. In seiner Lehre von der Schöpfung bekennt sich Malebranche zum Optimismus. Wenn nämlich Gott eine Welt schaffe, so müsse er in dieser Schöpfung und durch dieselbe seine größtmögliche Verherrlichung suchen; und dieses sei nur dadurch möglich, daß die von ihm geschaffene Welt die beste und vollkommenste sei. Der göttliche Wille kann ferner nach Außen nur wirksam sein nach den Regeln der göttlichen Weisheit, und darum muß er auch immer auf die weiseste und vollkommenste Weise thätig sein. Daher muß denn auch das von ihm gesetzte Werk stets das vollkommenste sein; das schuldet Gott sich selbst.

III. Der Pantheismus.

Baruch de Spinoza.

1. Sein Leben und seine Schriften. Seine Methode.

§. 51.

1. Geulincs und Malebranche waren von den cartesianischen Principien aus zum Occasionalismus fortgeschritten, — ein System, welches, wie wir gesehen haben, den Keim des Pantheismus bereits in sich schließt, ja schon auf dem Uebergange zum letzteren steht. Dabei blieb es aber nicht. Aus dem Samen, welchen Cartesius ausgestreut, wuchs zuletzt der Pantheismus nach seiner vollen Gestalt hervor. Die ganz schiefe und verfehlte Definition der Substanz, wie wir sie bei Cartesius getroffen, war die Wurzel, aus welcher der Pantheismus hervorsproß und hervorsprossen mußte. Es ist Baruch de Spinoza, welcher auf der Grundlage des Cartesianismus den Pantheismus construirte.

2. Baruch de Spinoza, geboren 1632 zu Amsterdam, stammte von jüdischen Eltern aus Portugal ab, und ward auf die bei seinen Glaubensgenossen gewöhnliche Weise in der Religion seiner Väter, sowie in der hebräischen und rabbinischen Sprache unterrichtet. Die Talmudistischen Lehren, mit deren Studium er sich eifrig beschäftigte, befriedigten ihn bald nicht mehr. Indem er aber seine Zweifel Anderen mittheilte, brachte er seine Glaubensgenossen gegen sich auf, wodurch er sich veranlaßt sah, sich von ihnen zurück-

zuziehen, und die Gesellschaft Anderer aufzusuchen, die nicht dem jüdischen Bekenntnisse angehörten. Er kam in Berührung mit dem Arzte Franz van der Ende, der im Rufe des Atheismus stand, und von dem er die griechische und lateinische Sprache erlernte. Hierauf wendete er sich dem Studium der Mathematik und Philosophie, namentlich der cartesianischen zu, und bildete allmälig seine eigenen philosophischen Ansichten aus. In Folge seiner „schrecklichen Irrlehren" wurde er 1655 von der Synagoge excommunicirt und aus Amsterdam verbannt. Er begab sich daher auf das Land in die Nähe von Amsterdam, und hielt sich später zu Rhynburg, Voorburg und Haag auf, stets mit seinen philosophischen Studien und Arbeiten beschäftigt. Durch Glasschleifen gewann er sich seinen Lebensunterhalt. Einen Ruf des Churfürsten Karl Ludwig von der Pfalz als Lehrer der Philosophie nach Heidelberg lehnte er ab, weil er in der Freiheit des Philosophirens nicht behindert sein wolle. Er starb im Jahre 1677.

3. Unter den Schriften des Spinoza ist die früheste eine Darstellung der cartesianischen Lehren nach mathematischer Methode: Renati Cartesii principiorum philosophiae ps. I. et II., more geometrico demonstratae; worán angehängt sind: »Cogitata metaphysica,« Amst. 1633. Demnächst erschien: Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse, Hamb. 1670. Erst nach Spinoza's Tod erschien sein Hauptwerk: *Ethica*, ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur 1) de Deo, 2) de natura et origine mentis, 3) de origine et natura affectuum, 4) de servitute humana seu de affectuum viribus, 5) de potentia intellectus seu de libertate humana, Amst. 1677. Ebenso erschienen unter dem Titel Opera posthuma zwei kleinere Tractate, nämlich: Tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas . . . . debet institui, ne in tyrannidem labatur et ut pax libertasque civium inviolata maneat, und: Tractatus de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur. Dazu kommen endlich noch die Epistolae doctorum virorum ad B. d. Sp., et auctoris responsiones [1]).

---

1) Ein Tractatus brevis de deo et homine ejusque felicitate ist neuestens aufgefunden und herausgegeben worden, Halae 1852. Gesammtausgaben von Spinoza's Werken: von G. Paulus Jen. 1802—1803; von Gfrörer, Stuttg. 1830; von C. H. Bruder, Lpz. 1843—1846. In's Holländ. übersetzt erschienen Spinoza's Werke 1677, in's Französische Par. 1842; in's Deutsche Stuttg. 1841. Einen Tractat de iride und ein paar Briefe, die erst aufgefunden worden, hat v. Vloten, Amst. 1862 herausgegeben. Ueber Spinoza ist viel geschrieben worden. Wir nennen von den neueren Schriftstellern: Amand Saintes, Histoire de la vie et des ouvrages de B. de Sp., Par. 1842; Conr. von Orelli, Spinoza's Leben und Lehre, Ausg. 2, Aarau 1850; B. Auerbach, Spinoza, ein hist. Roman, Stuttg. 1837, u. Sp., ein Denkerleben, Mannh. 1862; Kuno Fischer, B. Spinoza's Leben und Charakter, ein Vortrag, Mannheim 1865; Antonius van der Linde, Spinoza, seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland, Amst. 1862; J. van Vloten, Baruch d'Espinoza, zyn leven en schriften, Amst. 1862; u. s. w. Ebenso ist über den Spinozismus viel geschrieben worden. Wir nennen: F. H. Jakobi, Ueber die Lehre Spinoza's, in Briefen an

4. Spinoza eröffnet seine Ethik mit einer Reihe von Definitionen und Axiomen nach der Weise des Euklid, um daraus in streng syllogistischer Form nach „geometrischer Methode" seine Lehrsätze abzuleiten. Er glaubt hiedurch für seine Doctrin mathematische Gewißheit zu erzielen. Wir wollen die Definitionen und Axiome des ersten Theiles der Ethik aufführen. Die Definitionen sind folgende:

a) Definition der Causa sui: Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens.

b) Definition des Endlichen: Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest.

c) Definition der Substanz: Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, h. e. id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

d) Definition des Attributs: Per attributum intelligo id, quod intellectus de sustantia percipit tanquam ejus essentiam constituens.

e) Definition des Modus: Per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.

f) Definition Gottes: Per Deum intelligo ens absolute infinitum, h. e. substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.

g) Definition der Freiheit: Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.

h) Definition der Ewigkeit: Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur.

5. Die Axiome dagegen, welche Spinoza voranstellt, lauten folgendermaßen:

a) Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt.

M. Mendelssohn, an die Freunde Lessings, Berl. 1786; Herder, Gott; einige Gespräche über Sp.'s System, Gotha 1787; H. C. W. Sigwart, Der Spinozismus, hist. u. philos. erläutert, Tüb. 1839; A. Trendelenburg, hist. Beiträge zur Phil., Bd. 2 u. 3; Nourisson, Spin. et le naturalisme contemporain, Par. 1866; P. Schmidt, Spinoza und Schleiermacher; die Geschicke ihrer Systeme u. s. w., Berl. 1868; R. Avenarius, über die beiden ersten Phasen des Spinozistischen Pantheismus u. s. w., Lpz. 1868; M. Joël, Sp.'s theol.-pol. Tractate, auf ihre Quellen geprüft, Breslau 1870, und: Zur Genesis der Lehre Spinoza's, Ebds. 1871; M. Brasch, B. v. Sp.'s Syst. d. Phil., nach der Ethik und den übr. Tractaten dess. in genetischer Entwickl. dargest., Berl. 1870; S. E. Löwenhardt, B. v. Sp. in seinem Verhältniß zur Phil. u. Naturforschung der neueren Zeit, Berl. 1872; Schlüter, die Lehre des Spinoza, in ihren Hauptmomenten geprüft und dargestellt, Münster 1836; K. Thomas, Spinoza als Metaphysiker, Königsb. 1840; Helferich, Spinoza und Leibnitz, Hamb. u. Gotha 1846; Car. Rosenkranz, de Sp. philosophia, Hal. et Lps. 1828; F. Keller, Spin. u. Leibnitz über die Freiheit des menschl. Willens, Erl. 1847; C. Hebler, Sp.'s Lehre vom Verhältniß der Substanz zu ihren Bestimmtheiten, Bern 1850; Kriegsmann, Die Rechts- und Staatstheorie Spinoza's, Wandsbeck; Renitescu, Die Affectenlehre Spinoza's, Lpzg. 1887; u. A. m.

b) Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet.

c) Ex data causa determinata necessario sequitur effectus; et contra: si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur.

d) Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit.

e) Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.

f) Idea vera debet cum suo ideato convenire.

g) Quidquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam.

6. Diese Definitionen und Axiome haben denn nun für Spinoza den Charakter unbestreitbarer Wahrheiten, ähnlich, wie die Definitionen und Axiome, welche nach euklidischer Methode an der Spitze mathematischer Calcule stehen. Alle Schlußfolgerungen, die in der Ausführung des Systems gemacht, alle Beweise, die geführt werden, beruhen auf diesen Definitionen und Axiomen als auf unbestreitbar sicheren Wahrheiten. Versagt daher nur Eine dieser Definitionen, nur Eines dieser Axiome, dann muß damit das ganze System zusammenbrechen. Und das findet in Wahrheit statt.

a) Es versagt die Definition des Endlichen. Denn in Wahrheit ist „endlich" nicht dasjenige, was durch ein Anderes der gleichen Natur begrenzt werden kann, sondern vielmehr dasjenige, was in sich selbst begrenzt, d. i. nicht lautere Vollkommenheit ist, sondern auch Defecte, Unvollkommenheiten in sich schließt.

b) Es versagt der Begriff der Substanz; denn Substanz ist nicht dasjenige, was in sich ist und durch oder aus sich begriffen wird, sondern Substanz ist dasjenige, was derart in sich ist, daß es keines Anderen als Inhäsionssubjectes bedarf, um existiren zu können. Das »Non in alio esse« ist es, was den Begriff der Substanz ausmacht.

c) Es versagt der Begriff der Freiheit; denn durch die Definition, welche Spinoza davon gibt, wird die Freiheit ausschließlich auf die Freiheit vom Zwange (libertas a coactione) beschränkt, während doch der Begriff der Freiheit nach seinem vollen Inhalte auch die Freiheit von innerer Nothwendigkeit (libertas a necessitate) in sich schließt.

d) Es versagt das Axiom, daß die Erkenntniß der Wirkung von der Erkenntniß der Ursache abhänge, und diese in sich schließe. Denn ich kann eine Wirkung recht wohl erkennen, ohne daß ich noch eine Erkenntniß habe von der Ursache, aus welcher sie hervorgeht. Eben so wenig kann endlich gesagt werden, daß „Gottes Wesen aus unendlich vielen Attributen bestehe;" denn Gottes Wesen ist überhaupt nicht zusammengesetzt, nicht einmal im metaphysischen Sinne.

7. Hierin nun liegt das Πρωτον ψευδος dieses Systems. Es ist ein Axiom der Logik, daß aus falschen Principien nur wiederum falsche Consequenzen hervorgehen können. Daher muß das Spinozistische System, weil großentheils auf falschen Principien beruhend, gleichfalls in seinem innersten Kern falsch sein, so folgerichtig es auch durchgeführt, oder vielmehr, gerade weil es folgerichtig durchgeführt ist. Dieser Gesichtspunkt ist wohl festzuhalten, namentlich jenen gegenüber, welche die Folgerichtigkeit dieses Systems so sehr rühmen, und es gerade aus diesem Grunde für wahr halten zu müssen glauben.

8. Gehen wir nun, nachdem wir diese allgemeinen Gesichtspunkte vorausgeschickt, auf das System selbst ein!

2. Theologie und Cosmologie.

§. 52.

1. An die Spitze seiner theologischen und cosmologischen Lehre stellt Spinoza folgende zwei Lehrsätze:

a) Zwei Substanzen mit gleichen Attributen sind nicht möglich. Denn setzen wir zwei Substanzen, dann müssen sie sich unterscheiden, und zwar entweder durch Attribute, oder durch Modi. Wenn ersteres, dann ist damit gesagt, daß sie verschiedene Attribute haben müssen. Wenn letzteres, dann ist die Substanz für sich genommen, ohne die Modi ununterscheidbar von der anderen. Was aber nicht distinct ist von einem Anderen, das ist mit diesem Eins. Wir haben dann nicht mehr zwei, sondern nur Eine Substanz.

b) Zwei Substanzen mit verschiedenen Attributen haben Nichts miteinander gemein. Jede derselben muß nämlich, gemäß dem Begriffe der Substanz, aus sich und durch sich begriffen werden; der Begriff der einen kann somit den Begriff der anderen weder ganz noch theilweise in sich schließen, d. h. sie können Nichts miteinander gemein haben.

2. Dieses vorausgesetzt sucht dann Spinoza zu beweisen, daß es keine Substanz geben könne, welche von einer andern Substanz hervorgebracht wäre, daß also ein Causalitätsverhältniß zwischen Substanz und Substanz unmöglich sei. Eine hervorgebrachte Substanz, sagt er, ist etwas Widersprechendes. Denn:

a) Eine Substanz ist dasjenige, was in sich ist und aus sich allein begriffen wird, was also keines anderen Begriffes bedarf, um daraus erst begriffen zu werden. Nun kann aber nach Axiom d jegliche Wirkung nur aus ihrer Ursache erkannt und begriffen werden. Wäre also eine Substanz hervorgebracht, somit die Wirkung einer Ursache, so könnte auch sie nur aus ihrer Ursache begriffen werden. Damit aber hörte sie auf, Substanz zu sein, weil sie ja nicht mehr aus sich allein begriffen würde. Eine „hervorgebrachte" Substanz involvirt also einen Widerspruch in adjecto, und ist folglich unmöglich.

b) Ferner müßte die hervorgebrachte Substanz entweder gleichen, oder verschiedenen Attributes mit der hervorbringenden sein. Gleichen Attributes aber kann sie nicht sein, weil zwei Substanzen mit gleichen Attributen nicht möglich sind. Eben so wenig kann sie aber auch verschiedenen Attributes sein, weil sie in diesem Falle mit der hervorbringenden Nichts gemein hätte, während doch die Wirkung mit der Ursache stets etwas gemein haben muß, weil sie sonst aus letzterer nicht begriffen werden könnte.

3. Verhält es sich aber also, ist eine „hervorgebrachte" Substanz ein Widerspruch mit sich selbst, dann folgt daraus, daß die Substanz ihrem Begriffe nach Causa sui ist, d. h. daß deren Wesenheit nothwendig die Existenz

involvirt. Es gehört zur Natur der Substanz, daß sie existire; sonst wäre sie nicht Substanz. Mit Einem Worte: Die Substanz als solche existirt *nothwendig*; sie kann nicht nicht existiren. Und eben weil sie nothwendig existirt, existirt sie auch *ewig*. Der Begriff der Nothwendigkeit und Ewigkeit der Existenz läßt sich von dem Begriffe der Substanz nicht trennen.

4. Noch mehr. Die Substanz existirt als solche nicht blos nothwendig und ewig, sondern sie ist in Kraft ihres Begriffes auch *unendlich*. Denn wäre sie endlich, so müßte sie, wie solches der Begriff des Endlichen nach Definition b) mit sich bringt, begränzt sein von einer anderen Substanz derselben Natur, die gleichfalls nothwendig existirte. Dann haben wir aber schon wieder zwei Substanzen mit ein und demselben Attribute, die, wie wir schon wissen, nicht möglich sind.

5. Außer der unendlichen Substanz kann es ferner keine andere Substanz mehr geben. Denn die unendliche Substanz schließt (nach Def. f) unendlich viele Attribute ein, von denen jedes die ewige und unendliche Wesenheit derselben ausdrückt. Es läßt sich kein Attribut denken, das nicht in der unendlichen Substanz enthalten wäre. Gäbe es also noch eine andere Substanz außer der unendlichen, dann müßte diese durch ein Attribut bestimmt sein, das in der unendlichen Substanz gleichfalls enthalten ist, — und man hätte also wiederum zwei Substanzen mit dem gleichen Attribut, was nicht möglich ist. Wenn also die Substanz ihrem Begriffe nach unendlich ist, so kann sie eben deshalb auch nur *Eine* sein.

6. Diese Eine Substanz ist dann auch absolut *einfach* und *untheilbar*. Denn wäre sie theilbar, dann müßten die Theile, in welche sie auflösbar ist, entweder die Natur des Ganzen beibehalten, oder sie müßten diese verlieren. Wenn ersteres, dann bekäme man in der Theilung wieder mehrere Substanzen ein und derselben Natur oder ein und desselben Attributs, die nicht möglich sind; wenn aber letzteres, dann müßte die Substanz, wenn sie getheilt wird, als solche vollständig zu existiren aufhören: was gleichfalls unmöglich ist, da sie in ihrem Begriffe die Existenz einschließt, also nothwendig existirt. Folglich ist die Eine unendliche Substanz auch absolut einfach und untheilbar.

7. Diese Eine, einfache, unendliche, ewige und nothwendige Substanz nun ist *Gott*. Denn nach Definition f) ist Gott zu bestimmen als Ens absolute infinitum, i. e. substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Diese ganze Definition paßt aber nur auf den Begriff der *Substanz*, wie er bisher entwickelt worden ist. Es folgt also, daß Gott die *Substanz schlechthin* ist, und daß außer Gott keine Substanz existirt. Es gibt nur Eine unendliche Substanz, und diese ist Gott.

8. Verhält es sich aber also, dann können die Dinge, welche uns in der Welt gegenübertreten, weder als wirkliche, für sich bestehende Substanzen, noch als Theile der göttlichen Substanz gedacht werden. Und doch können sie nur in Gott sein und aus Gott begriffen werden, weil Gott die einzige Sub-

stanz ist. Es folgt also, daß jene Dinge als etwas zu fassen seien, was der göttlichen Substanz inhärirt. Sofern uns nämlich in der Welt ein doppeltes Sein entgegentritt, eines, dessen Wesen im Denken, und eines, dessen Wesen in der Ausdehnung besteht, (Geister und Körper), können diese beiden Bestimmungen: Denken und Ausdehnung, uns nur als wesentliche Attribute der göttlichen Substanz erscheinen, während die besonderen Dinge, die im Bereiche der denkenden und ausgedehnten Welt sich vorfinden, Nichts anderes sein können als bestimmte Modi, durch welche die genannten göttlichen Attribute in bestimmter Weise ausgedrückt werden.

9. Hieraus ergibt sich nun das Verhältniß Gottes zur Welt. Die Lehrsätze, welche Spinoza in dieser Beziehung aufstellt, sind folgende:

a) Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt unendlich Vieles auf unendlich viele Weisen; Gott ist daher die wirkende Ursache (Causa efficiens) alles dessen, was unter den unendlichen Intellect fallen kann, und zwar die schlechthin erste Ursache. Aber er ist die Ursache von Allem nicht als Causa transiens, sondern vielmehr als Causa immanens. Denn er ist Ursache nur in so fern als er die Substanz von Allem ist, was aus seiner ewigen und unendlichen Natur erfolgt.

b) Hieraus folgt, daß die Welt nichts anderes ist, als die Explication der göttlichen Wesenheit. Sie ist die Natura naturata im Gegensatze zu Gott als Natura naturans. Doch ist, wenn die Welt als Explication der göttlichen Natur gefaßt wird, nicht etwa an eine lebendige Entwickelung und Selbstoffenbarung der göttlichen Natur in der Welt zu denken, vielmehr ist die ganze Explication in Einem ewigen Acte abgeschlossen. Die Welt ist daher so ewig, wie Gott selbst. Wie die Attribute und Modificationen nicht ohne die Substanz, so kann auch die Substanz nicht ohne ihre Attribute und Modificationen gedacht werden; und letztere sind es ja eben, welche die Welt ausmachen.

c) Die göttliche Macht und Wirksamkeit ist dasselbe mit seiner Wesenheit. Alles also, was Gott wirkt, wirkt er vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur. Wie es daher unmöglich ist, daß die Welt nicht sei, so ist es auch unmöglich, daß sie anders sei, als sie wirklich ist. Aus der göttlichen Natur konnten die Dinge nicht anders hervorgehen als sie wirklich hervorgegangen sind. Es ist absurd, anzunehmen, Gott hätte auch eine andere Welt schaffen oder gar die Schöpfung unterlassen können. Denn was aus der göttlichen Macht oder Wesenheit hervorgeht, geht so nothwendig aus ihr hervor, wie aus der Idee des Dreiecks der Satz, daß dessen Winkel gleich sind zweien rechten.

d) Da aber nach Definition g) gerade darin die Freiheit besteht, daß ein Wesen durch die Nothwendigkeit seiner Natur allein existirt und wirksam ist, so muß Gott, obgleich er mit Nothwendigkeit wirkt, doch als die freie Ursache der Welt betrachtet werden. Ja er ist allein freie Ursache. Denn alle anderen Dinge sind wie zur Existenz, so zur Wirksamkeit determinirt. Es gibt daher in der Welt auch nichts Zufälliges. Alles ist und geschieht nothwendig. Der Begriff der Zufälligkeit kann in uns nur dadurch entstehen, daß wir die Ursache einer Erscheinung nicht kennen.

e) Doch ist die Determination der Dinge zum Sein und zur Wirksamkeit von Seite Gottes nie eine unmittelbare, da Gottes unmittelbare Wirksamkeit nur Unendliches und Ewiges hervorbringt. Vielmehr ist jedes einzelne endliche Ding, welches ein determinirtes Dasein hat, zur Existenz und Wirksamkeit immer determinirt durch eine andere Ursache, welche ebenfalls endlich ist und ein determinirtes Dasein hat;

das Nämliche gilt dann wieder von dieser Ursache, und so fort in's Unendliche. Mit anderen Worten: Jeder determinirte Modus der göttlichen Substanz hat Gott zur Ursache, nicht in so fern er unendlich ist, sondern in so fern seine Natur durch einen anderen ebenfalls determinirten Modus ausgedrückt ist; das Gleiche gilt von diesem letzteren Modus — und so fort in's Unendliche.

f) Die Explication der göttlichen Natur zur Welt ist endlich eine schlechterdings blinde und vernunftlose. Denn was wir Verstand und Wille nennen, gehört nur der Natura naturata, nicht der Natura naturans an; d. h. sie können nur in solchen Wesen sich finden, in welche die göttliche Natur sich explicirt hat, nicht in Gott selbst. Verstand und Wille sind nicht das absolute Denken, das wir als ein Attribut der göttlichen Substanz anzuerkennen haben, sondern sie sind nur bestimmte Modi, durch welche die göttliche Substanz nach dem Attribute des Denkens ausgedrückt ist.

3. Psychologie.

§. 53.

1. In seiner Psychologie geht Spinoza von den zwei göttlichen Attributen des Denkens und der Ausdehnung aus. Nach diesen ihren beiden Attributen, lehrt er, wird die göttliche Wesenheit durch bestimmte Modi ausgedrückt. Jene Modi nun, wodurch die göttliche Wesenheit nach dem Attribute der Ausdehnung in bestimmter Weise ausgedrückt wird, sind die Körper; jene Modi dagegen, wodurch sie nach dem Attribute des Denkens in bestimmter Weise ausgedrückt wird, sind die Ideen.

2. Die Modi der Ausdehnung, die Körper, sind aber der Natur nach früher, als die Modi des Denkens, die Ideen. Denn die Ideen haben als solche eine wesentliche Beziehung zu einem Objecte, das ihnen der Natur nach vorausgeht. Dieses Object können nur die Körper sein, da es außer diesen keine anderen Modi gibt. Aber wenn es nur Ideen von Körpern geben kann, so steht auch jede Idee in Beziehung zu einem bestimmten Körper, und muß folglich von der nämlichen Art, und von dem nämlichen Inhalte sein, wie dieser. Und je vollkommener dieser Körper ist, desto vollkommener wird auch die ihm entsprechende Idee sein müssen.

3. Aber wie jeder bestimmten Idee ein bestimmter Körper entspricht, so muß auch umgekehrt jedem Körper eine Idee entsprechen. Denn in Gott sind nothwendig die Ideen aller Dinge, und wenn dieses, dann können die Modi der Ausdehnung keinen größeren Umfang haben, als die Modi des Denkens, — die Ideen. Es muß daher zwischen den beiden Reichen der göttlichen Modi ein durchgängiger Parallelismus stattfinden. Die Ordnung und Connexion der Ideen muß ganz congruent sein der Ordnung und Connexion der Körper, und umgekehrt.

4. Die Idee eines bestimmten Körpers nun wird in ihrem Verhältnisse zu diesem als dessen Seele bezeichnet. Was wir also Seele nennen, ist nichts anderes als die Idee des ihr zugehörigen Körpers. Berücksichtigen wir daher, daß jedem Körper eine Idee entspricht, so folgt, daß Alles in der

Welt beseelt ist, daß jeder Körper, von welcher Art er immer sein möge, eine Seele habe. Aber freilich haben nicht alle diese Seelen die gleiche Vollkommenheit. Denn die Vollkommenheit der Idee richtet sich, wie wir wissen, nach der Vollkommenheit des ihr entsprechenden Körpers. Je vollkommener also der Körper, desto vollkommener auch seine Seele. Dem vollkommensten Körper ist somit auch die vollkommenste Seele eigen. Und dieser vollkommenste Körper ist der menschliche.

5. Damit ist nun schon der Begriff des Menschen gegeben. Der Mensch als solcher ist nichts anderes, als die Einheit zweier bestimmter, sich gegenseitig entsprechender Modi der göttlichen Ausdehnung und des göttlichen Denkens; die menschliche Seele nichts anderes, als die Idee des menschlichen Körpers. Leib und Seele sind ein und dasselbe Individuum, nur das einemal unter dem Attribut der Ausdehnung, das anderemal unter dem Attribut des Denkens gefaßt. Wie der Körper ein Theil der göttlichen Ausdehnung ist, in so fern diese in der Natura naturata sich explicirt, so ist der Geist ein Theil des göttlichen Denkens, wie und in so fern letzteres als allgemeiner Verstand in der Natura naturata explicirt ist. Und beide Theile sind correlativ zu einander. Man kann daher sagen, daß wenn der menschliche Geist etwas erkennt, eigentlich Gott es ist, der in ihm und durch ihn erkennt, nicht zwar in so fern er unendlich ist, sondern in so fern er in der Natur des menschlichen Geistes sich explicirt und dessen Wesenheit constituirt.

6. Die menschliche Seele ist so wenig ein einfaches Sein, wie der Körper. Denn in der Idee des Körpers muß die Idee jedes einzelnen Theiles, aus welchem der menschliche Körper besteht, enthalten sein; sie ist daher nicht einfach, sondern aus einer Mehrheit von Ideen zusammengesetzt, die allerdings zuletzt eine Einheit bilden, ebenso, wie aus allen Theilen des Körpers ein einheitlicher Körper resultirt. Nun ist aber die Idee des Körpers und die Seele ein und dasselbe; folglich muß dasjenige, was von der ersteren gilt, auch von der letzteren gelten. Die Seele ist somit ein zusammengesetztes Sein, wie der Körper.

7. Mit dem Begriff der Menschenseele ist ferner der Begriff des Selbstbewußtseins verbunden. Dieses Selbstbewußtsein aber beruht darauf, daß in Gott nicht blos die Idee des menschlichen Leibes, sondern auch die Idee dieser Idee ist. Denn die Idee des Körpers, die dessen Seele ist, ist ein Modus, der die göttliche Substanz unter dem Attribut des Denkens in bestimmter Weise ausdrückt. Nun wissen wir aber, daß jeder bestimmte Modus in Gott wiederum durch einen anderen eben so bestimmten Modus determinirt ist, dieser wieder durch einen anderen, und so fort in's Unendliche. Ebenso muß also auch hier die Idee des Körpers wieder durch eine andere Idee beursacht und determinirt sein, welche die Idee dieser Idee ist, diese wiederum durch eine andere, und so fort in's Unendliche. Die Idee der Idee des Körpers (der Seele) ist nun mit dieser ebenso Eins, wie die Seele mit dem Leibe. Somit ist in der Seele eine Idee von ihr selbst, und diese Idee der Seele von sich selbst ist das Selbstbewußtsein. Von jener Idee der Seele ferner ist

gleichfalls wieder eine Idee in der Seele vorhanden, und so fort in's Unendliche. Darum weiß der Mensch nicht blos von sich selbst, sondern er weiß auch wiederum, daß er von sich weiß, und so fort in's Endlose.

8. Aus dem also bestimmten Wechselverhältnisse zwischen Seele und Leib sucht nun Spinoza die Seelenthätigkeiten zu erklären. Er nimmt keine Seelenvermögen im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes an. Solche verschiedene sog. Seelenvermögen sind nach seiner Ansicht bloße Figmente. Da die Seele wesentlich Idee, also Erkennen ist, so müssen alle psychischen Functionen aus dieser ihrer Natur heraus erklärt werden. Diese Functionen lassen sich aber auf zwei zurückführen, auf das Erkennen im engeren Sinne und auf das Wollen. — Was nun zuerst die Erkenntniß betrifft, so erklärt Spinoza dieselbe auf folgende Weise:

a) Das erste und unmittelbare Object der Erkenntniß der Seele ist ihr eigener Körper. Denn da sie die Idee desselben, Idee aber Erkenntniß, Perception ist, so liegt es schon in ihrem Begriffe, daß sie ihren eigenen Körper mit allen seinen Theilen erkennt; die Perception ihres eigenen Körpers ist ihr somit wesentlich. Und das ist das Gemeingefühl.

b) Erkennt aber die Seele ihren eigenen Körper, so erkennt oder percipirt sie auch die verschiedenen Affectionen, welche durch Einwirkung anderer Körper in ihm entstehen. Und da die Natur und die innere Beschaffenheit aller dieser Affectionen nicht blos aus der Natur und Beschaffenheit des afficirten, sondern auch aus der des afficirenden Körpers erfolgt, so erkennt sie in jenen Affectionen und durch dieselben auch die Existenz und Beschaffenheit anderer Körper, die von ihrem eigenen verschieden sind, und auf ihn einwirken. So haben wir die sinnliche Wahrnehmung.

c) Ist aber der Körper einmal durch äußere Gegenstände afficirt worden, so kann die Seele mittelst dieser Affectionen jene Gegenstände, wenn sie auch nicht mehr gegenwärtig sind, sich wieder vorstellen. Das ist es, was wir Einbildungskraft nennen. Entsteht endlich eine Affection, welche schon früher mit einer anderen Affection in uns verbunden war, auf's neue in uns, so ruft sie zugleich auch wieder jene andere Affection in uns hervor. Und darauf beruht das Gedächtniß und die Erinnerung.

d) Der Geist bleibt jedoch nicht bei den bloßen Perceptionen stehen, sondern er erhebt sich auch zur Idee der Dinge. Diese Erhebung zur Idee ist allerdings bedingt durch die vorausgehende Perception der Dinge; aber die Idee ist doch wesentlich verschieden von der bloßen Perception, weil die Idee das Bewußtsein des Erkannten in sich schließt, was bei der bloßen Perception nicht der Fall ist. Auf dieser Stufe der Erkenntniß nun erweist sich der menschliche Geist als Intellect. Dieser Intellect gelangt zunächst zur Erkenntniß der körperlichen Affectionen; durch diese ist dann sowohl die intellectuelle Erkenntniß der Außendinge, als auch die Erkenntniß des eigenen Selbsts nach seiner körperlichen und nach seiner geistigen Seite, sowie endlich die Erkenntniß Gottes bedingt.

e) Die Ideen des Verstandes können aber wiederum verschiedene Grade der Vollkommenheit aufweisen. Und zwar sind in dieser Hinsicht drei Stufen zu unterscheiden. Auf unterster Stufe stehen die inadäquaten Ideen. Auf dieser Stufe ist die Idee noch nicht vollständig verdeutlicht, sie ist noch verworren, die Momente ihres Inhaltes sind noch nicht unterschieden, sie verschwimmen noch gleichsam ineinander. Auf zweiter Stufe stehen dann die adäquaten Ideen. Auf dieser Stufe fehlt der Idee nichts mehr zu ihrer Vollkommenheit in subjectiver Beziehung; sie ist voll-

kommen verdeutlicht und nach allen Momenten ihres Inhaltes entwickelt. Auf höchster Stufe endlich steht die intuitive Idee. Auf dieser Stufe ist in der Idee nicht blos das Object deutlich repräsentirt, sondern es ist auch die Wesenheit desselben aus der Wesenheit des entsprechenden göttlichen Attributes erkannt und begriffen.

f) Demgemäß ist denn auch wiederum eine dreifache Erkenntnißweise zu unterscheiden. Die erste und zugleich unvollkommenste Art der Erkenntniß ist die Opinio, die blos in inadäquaten, verworrenen Ideen sich bewegt. Die zweite ist die Vernunfterkenntniß (Cognitio rationalis), welche mit adäquaten und deutlichen Ideen operirt. Die dritte und vollkommenste Erkenntnißweise endlich ist die Scientia intuitiva — intuitive Erkenntniß, welche in intuitiven Ideen sich bewegt, und deren Eigenthümlichkeit mithin darin besteht, daß sie Alles in Gott und aus Gott erkennt und begreift.

g) Nur auf der ersten Stufe der Erkenntniß erscheinen uns die Dinge als zufällig; auf der Stufe der Vernunfterkenntniß und noch mehr der intuitiven Erkenntniß befreit sich der Geist von dieser Vorstellung der Zufälligkeit, und erkennt die Dinge in ihrer Nothwendigkeit und Ewigkeit. Ebenso ist ein Irrthum nur auf der ersten Stufe der Erkenntniß möglich; auf der zweiten und dritten unterscheiden wir das Wahre vom Falschen mit Bestimmtheit. Unser Geist ist ein Theil des unendlichen göttlichen Intellectes, und es müssen daher seine klaren und bestimmten Ideen ebenso nothwendig wahr sein, wie die Ideen Gottes.

9. Gehen wir vom Erkennen zur anderen Seelenfunction, zum Wollen über, so gelten von diesem folgende Bestimmungen:

a) Der Wille ist der Sache nach nicht verschieden vom Verstande. Beide sind vielmehr realiter eins und dasselbe. Nur beziehungsweise unterscheiden sie sich von einander. Insofern nämlich unsere Seele erkennt, d. i. Ideen bildet, nennen wir sie Verstand; insofern sie dagegen bejaht oder verneint, nennen wir sie Wille. Wollen und Nichtwollen, Begehren und Verabscheuen, sind ja im Grunde nichts anderes, als Acte der Affirmation und Negation.

b) Von einer Freiheit des Willens im Sinne von Wahlfähigkeit kann durchaus nicht die Rede sein. Denn da die menschliche Seele nur ein Modus des göttlichen Denkens ist, jeder bestimmte Modus aber, wie wir wissen, immer durch einen anderen Modus zur Existenz und Thätigkeit determinirt ist, so ist auch die menschliche Willensthätigkeit stets zum Voraus mit Nothwendigkeit determinirt, und eine freie Wahl ist daher schlechterdings undenkbar.

c) Daß der Mensch sich dennoch frei wähnt, kommt daher, daß er sich allerdings seines Strebens bewußt ist, aber die Ursachen nicht kennt, die ihn zu diesem Streben determiniren. Denkt man sich einen Stein, der, von einer Höhe herabrollend, während dieses Herabrollens sich seiner bewußt würde, so würde derselbe gewiß die Ueberzeugung haben, daß er frei herabrolle, und durch keine andere Ursache in der Bewegung verharre, als weil er selbst will. So falsch diese Ueberzeugung wäre, so unwahr ist auch das Bewußtsein des Menschen von seiner vorgeblichen Freiheit.

10. Noch eine andere psychische Erscheinung findet sich im Menschen: die Leidenschaft. Hierüber Folgendes:

a) Der menschliche Geist verhält sich theils thätig, theils leidend. In so fern er nämlich adäquate Ideen hat, ist er thätig; in so fern er dagegen in inadäquaten, verworrenen Ideen sich bewegt, ist er leidend. Dieses leidende Verhalten des Geistes nun, wie es aus den inadäquaten Ideen entspringt, ist das, was wir Leidenschaft (passio) nennen, während das thätige Verhalten,

welches aus adäquaten Ideen erfolgt, als Handlung (actio) bezeichnet werden muß.

b) Je inadäquater und verworrener daher die Erkenntniß des Menschen überhaupt ist, d. h. je mehr sie sich in inadäquaten und verworrenen Ideen bewegt, um so mehr ist der Mensch den Leidenschaften unterworfen. Er erhebt sich dagegen in dem Maße über die Leidenschaft, als er zu adäquaten und deutlichen Ideen gelangt; denn in so weit er diese besitzt, ist er eben nicht leidend, sondern thätig. Ganz und gar wird jedoch der Mensch von den Passionen nie frei, weil er doch nie ganz von inadäquaten Ideen sich frei machen kann.

4. Ethik.

§. 54.

1. An diese psychologischen Lehrbestimmungen schließt sich die ethische Doctrin Spinoza's an. Jedes Wesen, sagt er, trägt von Natur aus das Streben in sich, in seinem Sein zu verharren. Also auch der Mensch. Dies nun ist die Hauptaffirmation des Willens, das Grundwollen, in welchem alles übrige Wollen wurzelt, und worin es seinen einheitlichen Zweck hat. Daran muß man daher festhalten, wenn man richtig über das Sittliche urtheilen und den Unterschied zwischen Gut und Bös feststellen will.

2. Gut ist hienach dasjenige, was der Selbsterhaltung dient, für diese nützlich sich erweist, böse dagegen dasjenige, was in Bezug auf den Zweck der Selbsterhaltung schädlich erscheint. Die sittliche Aufgabe des Menschen kann somit nur darin bestehen, daß er, von der Vernunft und der rechten Einsicht geleitet, dasjenige, und nur dasjenige erstrebe, was ihm wirklich nützlich ist zur Erhaltung seines Seins, und daß er dasjenige vermeide, was diesem Zwecke hindernd entgegentritt. Die Kraft, diese Aufgabe durchzuführen, heißt Tugend. Je mehr also der Mensch seinen wahren Nutzen sucht, um so tugendhafter ist er. Die Förderung des Nutzens Anderer ist damit nicht ausgeschlossen. Denn Nichts ist dem Menschen nützlicher als der Mensch, und folglich muß jeder, der seinen eigenen Nutzen sucht, nothwendig auch wünschen, daß die Anderen auf ihren Nutzen sehen und das ihnen Nützliche wirklich erreichen. Die Menschen sollen daher in ihrem eigenen Interesse Nichts für sich zu erlangen suchen, was sie nicht auch Anderen wünschen.

3. Nach dieser Begriffsbestimmung des Guten und Bösen kann man keineswegs sagen, daß eine Handlung an und für sich genommen gut oder bös sei; ein und dieselbe Handlung kann vielmehr bald gut, bald böse sein, je nachdem sie unter den obwaltenden Umständen für die Selbsterhaltung nützlich oder schädlich ist. Es gibt somit durchaus Nichts an sich Gutes und an sich Böses in dem menschlichen Handeln, und was von einem wesentlichen Unterschiede zwischen Gut und Bös gesagt wird, das ist alles hinfällig und unbegründet. Der Unterschied zwischen Gut und Bös bestimmt sich lediglich nach dem Verhältnisse, in welchem die Handlung zu dem handelnden Individuum

steht, je nachdem sie dem letzteren unter den obwaltenden Umständen Nutzen oder Schaden bringt.

4. Noch weniger kann man sagen, daß wir, wenn wir Böses thun, dem göttlichen Willen entgegenhandeln und gegen Gott sündigen. Denn gegen den göttlichen Willen kann ebenso wenig Etwas geschehen, wie gegen die göttliche Erkenntniß, weil der Mensch keine Freiheit hat, die er gegen Gott gebrauchen könnte. Gottes Wille ist überhaupt nicht gesetzgebend im moralischen oder juristischen Sinne dieses Wortes. Was wir Gesetze nennen, sind in Gott nur ewige Wahrheiten, die nothwendig aus seinem Wesen erfolgen, und die daher auch in der Natura naturata nothwendig zum Ausdruck kommen müssen. Nur weil wir sie in dieser ihrer Nothwendigkeit nicht erkennen, stellen wir sie uns als Gesetze vor, und nehmen an, daß wir, wenn wir sie übertreten, gegen den göttlichen Willen sündigen.

5. Was wir thun, das thun wir nothwendig, weil wir durch Gottes Willen von vorneherein dazu determinirt sind; und darum kann in unserem Thun an und für sich genommen nichts Böses liegen. Was wir böse nennen, beschränkt sich auf die Folgen, die aus unserem Thun hervorgehen, in so fern diese schädliche Folgen, also privativer Natur sind. Mit anderen Worten: Die That, die wir böse nennen, ist eigentlich nicht böse, denn sie erfolgt aus göttlicher Nothwendigkeit; nur die Folgen der That, in so fern sie privativer Natur sind, sind das Böse. Und von diesem ist, eben weil es bloße Privation ist, Gott nicht der Urheber.

6. Die Wirklichkeit und das Leben des Geistes ist das Erkennen (intelligere). Was wir in Kraft unserer Vernunft anstreben ist die Erkenntniß, und der Geist, in so weit er vernünftig urtheilt, muß daher stets dasjenige für das Nützlichste halten, was die Erkenntniß bedingt und fördert. Nun ist aber die höchste Bedingung, weil das höchste, ja einzige Object unserer Erkenntniß, Gott. Wir müssen daher schließen, daß das höchste Gut des Menschen, objectiv genommen Gott, und subjectiv genommen die Erkenntniß Gottes sei. Und daher ist denn auch die höchste Tugend des Menschen die Erkenntniß Gottes.

7. Diese Erkenntniß Gottes ist jedoch wieder nicht als eine blos theoretische aufzufassen. Vielmehr geht sie, wenn sie einmal da ist, naturgemäß in die Liebe Gottes über und vollendet sich in dieser. Wenn wir nämlich Gott erkennen, so geht aus dieser Erkenntniß ganz von selbst ein Gefühl der Freude hervor, und dieses Gefühl der Freude, in so fern es die Erkenntniß Gottes in uns begleitet, nennen wir Liebe Gottes. Somit besteht das höchste Gut und die höchste Tugend des Menschen in vollständiger Fassung des Begriffes in der Erkenntniß und Liebe Gottes. Dabei muß aber immer daran festgehalten werden, daß unsere Erkenntniß und Liebe Gottes im Wesen doch nichts anderes ist, als ein Theil jener unendlichen Erkenntniß und Liebe, womit Gott sich selbst erkennt und liebt.

8. Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend; vielmehr sind Tugend und Glückseligkeit ein und dasselbe. Denn die Glückseligkeit besteht in

der Erkenntniß und Liebe Gottes, und diese ist zugleich die höchste Tugend. Die Tugend ist somit ihr eigener Lohn. Und eben deshalb muß sie auch um ihrer selbst willen angestrebt werden, nicht aus Hoffnung auf Lohn oder aus Furcht vor Strafe. Wer Gott liebt, der kann nicht Gottes Gegenliebe als Lohn fordern; denn, da Gott frei ist von allen Passionen, so kann in ihm, so fern er an sich betrachtet wird, auch keine Freude und keine Liebe sein.

9. Der menschliche Geist kann, eben weil er nur die Idee des Körpers und mit diesem der Sache nach ein und dasselbe ist, keine längere Dauer haben, als der Körper. Aber da die Seele nicht blos die Ursache der Existenz, sondern auch der Wesenheit des Körpers ist, so muß doch wenigstens Etwas von der Seele bleiben. In Gott ist nämlich nothwendig eine Idee, welche die Wesenheit des Körpers unter der Form der Ewigkeit (sub specie aeternitatis) ausdrückt. Diese Idee gehört zum Wesen des Geistes. Und diese muß daher als das Unsterbliche in ihm betrachtet werden; sie ist vor Beginn des Körpers gewesen, und wird nach seiner Auflösung ewig bleiben. Und da die Vollkommenheit unserer Seele von der Vollkommenheit des Körpers abhängt, so ist ein um so größerer Theil des Geistes unsterblich, je vollkommener der ihm zugehörige Körper ist. — Also eine Unsterblichkeit blos in der Idee!

10. Das ist das Lehrsystem Spinoza's. Es ist wohl kaum möglich, den Pantheismus mit allen seinen Consequenzen schärfer zu formuliren und durchzuführen, als es in diesem System geschieht. Es ist aber auch wohl kaum möglich, einem Systeme die Signatur trostloser Oede schärfer aufzudrücken, als es hier geschieht. Da sieht der Geist überall Nichts, als die todte, blinde und bewußtlose Substanz. In dem Abgrunde derselben geht Alles unter. Keine Entwickelung, keine Freiheit, keine Unsterblichkeit findet hier Raum. Wenn es je etwas Abschreckendes gibt, so ist es dieses System.

Fügen wir nun auch noch die Hauptlehrsätze der religiösen und politischen Doctrin Spinoza's bei!

5. Religiöse und politische Doctrin.

§. 55.

1. Die Religion ist nach Spinoza nicht Erkenntniß der Wahrheit, sondern nur Gehorsam gegen Gott, der sich bethätigt in der Liebe des Nächsten, d. h. die Religion sieht es nicht darauf ab, die Menschen die Wahrheit zu lehren, sondern ihr Wesen besteht einzig im Gehorsam gegen Gott, der sich in der Liebe des Nächsten kundgibt. Daher ist denn auch die heilige Schrift, in so fern sie ein religiöses Buch ist, nicht dazu bestimmt, den Menschen Wahrheiten mitzutheilen, sondern nur sie zum Gehorsam zu führen und demgemäß all dasjenige zu bieten, was dazu erforderlich ist, damit die Menschen zum Gehorsam bestimmt und angetrieben werden. Die heil. Schrift verdammt nicht die Unwissenheit, sondern blos die Widerspenstigkeit, die Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit gegen den Nebenmenschen.

2. Was wir daher aus der heiligen Schrift zu glauben haben, das beschränkt sich blos auf dasjenige, was erforderlich ist, um den Gehorsam gegen Gott zu ermöglichen und uns dazu zu führen. Dazu gehören das Dasein, die Einheit, die Allwissenheit und Allgegenwart Gottes, dann daß Gott das höchste Recht über Alles habe, daß

ferner die Gottesverehrung in der Gerechtigkeit und Liebe allein bestehe, daß Alle, welche Gott gehorchen, zum Heile gelangen und Gott denen ihre Sünden verzeihe, die sie bereuen. Von anderen Dogmen kann man halten, was man will, wenn nur die Werke gut sind.

3. Wunder, im gewöhnlichen Sinne des Wortes gefaßt, sind unmöglich. Und dies zwar aus dem Grunde, weil die Naturgesetze Gesetze der göttlichen Wesenheit sind, und aus dieser mit Nothwendigkeit hervorgehen, Gott aber nicht gegen seine eigene Natur handeln kann. Was man also Wunder nennt, ist in Wahrheit nur eine natürliche Wirkung, so aber, daß deren natürliche Ursache denjenigen, welche Zeugen der gedachten Wirkung sind, unbekannt ist, und diese sich daher die Erscheinung nach ihren Begriffen nicht zu erklären vermögen.

4. Philosophie und Theologie sind ganz disparate Dinge; sie stehen miteinander in gar keinem Zusammenhange, keine von beiden ist der anderen dienstbar, denn das Object und das Ziel der Philosophie ist die Wahrheit, das Object und das Ziel der Theologie dagegen der Gehorsam. Die Theologie bestimmt daher auch die Dogmen nur in so weit, als dieses für die Ermöglichung und Begründung des Gehorsams erforderlich ist; wie sie aber in Wahrheit aufzufassen seien, das überläßt sie der Vernunft und Philosophie. Es ist somit weder die Vernunft der heiligen Schrift, noch diese jener zu conformiren. Wie sollte man auch fordern können, daß die Vernunft einem todten Buchstaben sich unterwerfe?

5. Die Religion ist allerdings, so weit wir darunter blos die innere Frömmigkeit verstehen, Sache jedes Einzelnen, und hat sich in diese Seite der Religion Niemand einzumischen. Handelt es sich dagegen um die Uebungen der Frömmigkeit, um den äußeren Cultus, so steht in dieser Richtung die Religion der öffentlichen Gewalt unter. Diese ist daher auch ausschließlich die Auslegerin der Religion und die Schiedsrichterin in religiösen Fragen. Und für jeden Einzelnen ist es höchste religiöse Pflicht, der öffentlichen Gewalt zu gehorchen in all dem, was sie in religiöser Beziehung anzuordnen für gut findet.

6. In seiner politischen Doctrin schließt sich Spinoza eng an Hobbes an. Ihre beiderseitigen Lehrmeinungen sind zumeist ganz gleichlautend. Im Naturzustande, lehrt Spinoza, hat jeder Mensch das volle Recht zu thun, was er will und was er kann, möge er dabei geleitet werden von seiner Vernunft, oder aber blos von Begierde und Leidenschaft. Nun sieht man aber leicht, daß es für den Menschen weit nützlicher sei, nach den Dictaten der Vernunft zu leben, da diese allein das wahre Gut des Menschen erzielt. Es sind daher die Menschen durch ihr eigenes Interesse darauf angewiesen, nicht nach den Eingebungen der rohen Begierde, sondern vielmehr nach der Vernunft zu leben und die Begierden und Leidenschaften zu zähmen.

7. Das ist aber wiederum nur unter der Bedingung möglich, daß sie zu einer Gemeinschaft sich vereinigen, und das unumschränkte Recht, das vorher jeder Einzelne besessen hatte, an die Gesammtheit abtreten, so daß von nun an das Recht nicht mehr durch die bloße Begierde und Leidenschaft der Einzelnen, sondern durch den Willen und die Macht der Gesammtheit bestimmt wird. Demgemäß schließen die Einzelnen einen Vertrag miteinander ab, durch welchen sie zu einer solchen Gemeinschaft sich vereinigen, und diese ist dann die bürgerliche Gesellschaft — der Staat. Die höchste Gewalt im Staate ruht in der staatlichen Gesellschaft, als Ganzes betrachtet, und darum ist die Demokratie die natürliche und ursprüngliche Staatsverfassung.

8. Die Macht der Staatsgewalt ist eine völlig unumschränkte. Ihr Recht erstreckt sich so weit als ihre Macht. Der Gehorsam, den die Glieder der staatlichen Gesellschaft ihr entgegenzubringen haben, ist ein unbedingter. Nur in Einem Punkte findet eine Ausnahme statt. Ungeachtet aller Verpflichtung zum Gehorsam muß es nämlich Jedem

freigestellt bleiben, zu denken, was und wie er will, und das, was er denkt, mündlich und schriftlich auszusprechen. Denn Niemand kann das Recht, seine Vernunft zur Erforschung des Wesens der Dinge frei zu gebrauchen und über vorliegende Erscheinungen frei zu urtheilen, aufgeben und auf einen Anderen übertragen. Dieses Recht haben somit Alle im ursprünglichen Gesellschaftsvertrage sich zurückbehalten, und darum darf es die Staatsgewalt nicht antasten.

9. Uebrigens sieht sich Spinoza zuletzt doch wieder veranlaßt, in Bezug auf die von ihm behauptete unbeschränkte Gewalt des Staates einzulenken. An und für sich, meint er, hat die öffentliche Gewalt allerdings das Recht, ganz despotisch zu regieren. Aber Niemand wird sagen, daß das für den Staat nützlich sei, oder daß es nach gesunder Vernunft geschehen könne. Die öffentliche Gewalt hat aber auf den Nutzen und den Vortheil des Staates zu sehen, und muß sich in der Regierung des letzteren von der gesunden Vernunft leiten lassen. Wenn sie daher auch despotisch zu regieren *berechtigt* ist, so *soll* sie doch nicht despotisch regieren.

IV. Der Constitutionalismus in der Staatslehre.

Charles Montesquieu.

§. 56.

1. *Charles Montesquieu* (1689—1755) wurde als Sprößling einer adeligen Familie auf dem Schlosse La Brede bei Bordeaux geboren. Er widmete sich der Rechtswissenschaft; hielt sich, nachdem er mehrere Reisen gemacht, zumeist auf seinem Gute La Brede auf, und war hier in der Zurückgezogenheit schriftstellerisch thätig. Er schrieb: „Persische Briefe", und „Ueber die Ursachen der Größe und des Verfalles der Römer". Sein Hauptwerk aber ist eine Schrift unter dem Titel: Esprit des lois, an der er viele Jahre arbeitete. In diesem Werke zeichnete er nach dem Musterbilde der englischen Verfassung die Grundzüge eines Verfassungssystems, welches nachmals als das „constitutionalistische System" bezeichnet worden ist. Wir müssen darauf näher eingehen.

2. Die Einrichtung eines Staates, so lehrt Montesquieu, muß, wenn sie ihrer Idee entsprechen soll, von der Art sein, daß für alle Staatsbürger die *Freiheit* gewahrt bleibt, — nicht die ungereimte Willkür, Alles zu thun, was man will, sondern die Macht, Alles zu thun, was die Gesetze erlauben. Diese Freiheit kann aber nur aufrecht erhalten werden unter der Bedingung, daß dem möglichen Mißbrauche der Gewalt von Seite der Regierenden gewehrt wird. Und das ist wiederum nur dadurch möglich, daß der Staat eine derartige *Verfassung* hat, durch welche ein Mißbrauch der Gewalt von vorneherein unmöglich gemacht ist. Es muß daher die Frage entstehen, wie diese Verfassung beschaffen sein müsse, damit der gedachte Zweck dadurch erreicht werde.

3. In jedem Staate gibt es eine dreifache Gewalt: die *gesetzgebende*, die *vollziehende* und die *richterliche*. Damit nun die Freiheit aller Staatsbürger gewahrt werde und aufrecht erhalten bleibe, müssen diese Gewalten von einander *getrennt* sein, d. i., jede derselben muß von einer andern Persönlichkeit innegehabt und getragen werden. Ist die gesetzgebende Gewalt

mit der vollziehenden in Einer Person oder in ein und demselben obrigkeitlichen Körper vereinigt, dann gibt es keine Freiheit, weil man immer fürchten muß, derselbe Monarch oder derselbe Senat werde tyrannische Gesetze geben, um sie tyrannisch zu vollziehen. Ebenso gäbe es keine Freiheit, wenn die richterliche Gewalt nicht von der gesetzgebenden und der vollziehenden getrennt wäre. Wäre sie mit der ersteren verbunden, so würde die Macht über Leben und Freiheit der Bürger willkürlich sein; denn der Richter wäre auch Gesetzgeber. Wäre sie dagegen mit der letzteren verbunden, so könnte der Richter die Macht eines Unterdrückers besitzen. Alles also wäre für die Freiheit verloren, wenn ein und derselbe Mensch oder ein und dieselbe Corporation die drei Gewalten inne hätte.

4. Also eine Trennung der Gewalten ist nothwendig; nur unter dieser Bedingung ist es möglich, daß sie einander gegenseitig controliren, daß die eine die andere hindert, ihre Befugnisse zu mißbrauchen, und daß somit die Freiheit der Bürger aufrecht erhalten bleibt. Frägt man nun aber weiter, wie denn diese getrennten Gewalten selbst wiederum in concreto organisirt sein müssen, so ist darüber Folgendes zu bemerken:

a) Die Gesetzgebung repräsentirt nur den allgemeinen Willen der staatlichen Gemeinschaft; deshalb müßte eigentlich das ganze Volk als Träger dieses allgemeinen Willens die gesetzgebende Gewalt besitzen. Da dies aber in großen Staaten unmöglich und in kleinen mit vielen Nachtheilen verbunden ist, so muß das Volk eine Repräsentation wählen, und diesem Repräsentativkörper wohnt dann die gesetzgebende Gewalt bei. Damit aber auch hier der Mißbrauch der Gewalt verhindert werde, muß der Volksrepräsentation eine corporative Vertretung des Adels zur Seite stehen, so daß kein Gesetz Giltigkeit hat, das nicht sowohl von der einen, als auch von der anderen Corporation votirt ist (Zweikammersystem).

b) Die vollziehende Gewalt muß in den Händen eines Monarchen sich befinden, weil dieser Theil der Regierung, der fast immer einer augenblicklichen Wirksamkeit bedarf, besser durch Einen, als durch Viele verwaltet wird. Ihm steht dann auch die Berufung des gesetzgebenden Körpers zu; denn dieser darf sich nicht selbst versammeln, da eine Corporation nur als willensfähig gelten kann, wenn sie wirklich versammelt ist. Der Monarch muß dann aber auch den gesetzgebenden Körper von Zeit zu Zeit berufen. Wenn das nicht geschähe, dann würde entweder kein Gesetz mehr gegeben, und der Staat sänke in Anarchie; oder es würde die vollziehende Gewalt über die Gesetze Beschluß fassen, und würde dadurch unumschränkt werden.

c) Die richterliche Gewalt darf nicht einem permanenten Senate übertragen, sondern muß von Personen, welche aus der Gesammtheit des Volkes genommen sind, zu bestimmten Zeiten des Jahres auf gesetzlich vorgeschriebene Weise ausgeübt werden, damit sie ein Tribunal ausmachen, das nur so lange dauert, als die Nothwendigkeit es erfordert. Indem auf diese Weise die bei den Menschen so schreckliche richterliche Gewalt weder an einen gewissen Stand, noch an einen gewissen Beruf gebunden ist, wird sie so zu sagen unsichtbar

und zu Nichts. Man hat nicht beständig Richter vor Augen, man fürchtet die Magistratur, nicht die Magistratspersonen.

5. Die vollziehende Gewalt darf nicht bestimmend in die Gesetzgebung eingreifen; aber sie hat dieser gegenüber eine Prohibitivgewalt; sie hat nämlich das Recht, den Unternehmungen des gesetzgebenden Körpers gegebenenfalls Einhalt zu thun. Hätte sie dieses Recht nicht, dann würde letzterer despotisch werden; denn da er alle Gewalt, die er nur zu ersinnen vermag, sich beilegen könnte, so würde er alle anderen Gewalten vernichten. Dagegen hat umgekehrt die gesetzgebende Gewalt nicht das Recht, der vollziehenden Gewalt Einhalt zu thun. Denn da der Vollziehung durch ihre Natur selbst Schranken gesetzt sind, so wäre es unnütz, sie zu beschränken.

6. Dagegen hat die gesetzgebende Gewalt das Recht, zu untersuchen, auf welche Weise die Gesetze, die sie gegeben, vollzogen worden sind. Dabei darf sie aber nie so weit gehen, daß sie über die Person und über die Aufführung der Person, welcher die Vollziehung zusteht, zu Gerichte sitze. Die Person des Monarchen muß heilig sein. Er ist dem Staate nothwendig, damit der gesetzgebende Körper nicht tyrannisch werde, und von dem Augenblicke an, da er angeklagt oder verurtheilt würde, gäbe es keine Freiheit mehr. Da aber der, welcher vollzieht, nicht schlecht vollziehen kann, ohne schlechte Rathgeber zu haben, so können diese zur Verantwortung gezogen und bestraft werden.

7. Montesquieu's Verfassungssystem beruht offenbar auf der Voraussetzung, daß die Selbstsucht die einzige wirksame Triebfeder aller Factoren im Staatsleben sei — die Selbstsucht, die sie antreibt, ihre Macht zum Nachtheile der Anderen zu mißbrauchen, wenn nicht äußere Schranken sie daran hindern. Daher müssen Alle durch äußere Schranken, durch die gegenseitigen Machtverhältnisse festgebannt werden. Also ein rein mechanisches Verhältniß zwischen den Factoren des Staatslebens! Es liegt auf der Hand, und die Geschichte bestätigt es hinreichend, daß diese gegenseitige mechanische Hemmung durchaus keine Garantie gegen den Mißbrauch der Gewalt bildet, wenn der sittliche Factor dabei ganz außer Anschlag bleibt. Wenn keine sittlichen Mächte für das Staatsleben maßgebend sind, dann mögen noch so viele mechanische Schranken gegen den Mißbrauch der Gewalt aufgerichtet werden; sie werden zuletzt sämmtlich für den gedachten Zweck nicht ausreichen. „Der Geist ist es, der lebendig macht."

V. Naturalismus und Freidenkerei.

1. Pierre Bayle und Franc. Marie Voltaire.

§. 57.

1. Vom Ausgange des 17. Jahrhunderts an wurde in Frankreich eine Philosophie herrschend, welche in ausgesprochene Opposition zum Christenthum sich setzte, auf diesem Standpunkte dann in die Bahnen des Naturalismus einlenkte,

und endlich in den krassesten Sensualismus und Materialismus versank[1]). Die Wurzeln, aus welchen diese Philosophie hervorsproßte, waren aus England importirt. Von England nämlich pflanzte sich der Empirismus sowohl, als der Naturalismus und die Freidenkerei nach Frankreich herüber. Während aber diese Strömungen in England zuletzt in den Skepticismus ausliefen, nahm in Frankreich deren Entwickelung einen anderen Fortgang und hatte ein noch trüberes Resultat zur Folge. Die sittliche Corruption, welche in Frankreich unter den Bourbonen sich angesetzt hatte und bis zu einem unglaublichen Grade sich steigerte, wirkte mächtig mit zur Entstehung und Ausbildung dieses französischen Philosophismus. Aus dem verpesteten Boden einer sittlich corrumpirten Gesellschaft konnte wohl keine andere Frucht hervorwachsen.

2. Den ersten Anstoß zur Entwickelung der naturalistisch-deistischen Richtung in Frankreich gab der bekannte Skeptiker Pierre Bayle (1647—1706), dessen Hauptwerk der Dictionaire historique et critique ist. Dieser Mann, als der Sohn eines reformirten Predigers geboren, dann katholisch, und zuletzt wieder reformirt, war wie in seinem Leben so auch in seinem Denken der lebendige Widerspruch mit sich selbst. Ihm erscheint Alles zweifelhaft; er kann nirgends festen Fuß fassen; alle Gründe für eine Wahrheit werden ihm wieder durch Gründe dagegen aufgewogen. Bald vertheidigt er den Glauben gegen den angeblichen Widerspruch der Vernunft, und wirft letzterer ihre Ohnmacht und Schwäche vor; bald stellt er sich wieder auf die Seite der Vernunft, und nimmt sie in Schutz gegen die Ansprüche, welche der Glaube an sie macht. Gerade dadurch aber, daß er Alles und Jedes mit der ätzenden Lauge seiner zweifelsüchtigen Kritik übergießt, hat er den Weg bereitet zu jener brüsken Leugnung aller christlichen Ideen, wie wir sie bei seinen Nachfolgern treffen.

3. Wenn nämlich Bayle sich überall darin gefällt, angebliche Widersprüche zwischen Vernunft und Glaube hervorzukehren, so ist die Absicht, welche er hiebei verfolgt, ostensibel allerdings die, daß dadurch die Schwäche der Vernunft und die Nothwendigkeit und Größe des Glaubens in's Licht gestellt werden solle. Allein er läßt nicht selten durchblicken, daß es ihm mit dieser ostensiblen Absicht doch eigentlich nicht Ernst sei, daß er vielmehr das Gegentheil beabsichtige, nämlich die Offenbarung dadurch, daß er sie überall in Widerspruch mit der Vernunft setzt, zu diskreditiren. Dies um so mehr, als er bei anderer Gelegenheit wiederum mit solchen Lobpreisungen der Vernunft und Philosophie hervortritt, daß das Christenthum ihr gegenüber vollständig weichen muß[2]).

---

1) Ueber diese Philosophie schrieb: Ph. Damiron, Memoires pour servir à l'histoire de la phil. au XVII. siècle, 1846; au XVIII. siècle, Par. 1858—64. — Vgl. Noack, Die französischen Freidenker.

2) Ueber Bayle schrieben: Maizeaux, De la vie de P. B. Amst. 1713. Feuerbach, Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie interessanten Momenten, Ansb. 1838; Deschamps, La génèse du scepticisme érudit chez P. B., Lüttich 1879, u. A.

4. Bayle hat jedoch die christenthumsfeindliche, naturalistische Richtung blos angebahnt. Zum Durchbruch aber hat sie gebracht der berüchtigte Fr. M. Voltaire (1694—1778). In Paris geboren genoß er zuerst den Unterricht der Jesuiten im Colleg Ludwigs XIV., wo einer seiner Lehrer ihm bereits das Prognostikon stellte, daß er einst der Fahnenträger der Gottlosigkeit werden würde. Bald trat er denn auch als Gegner der Religion auf, mußte deshalb flüchten und ging zuerst nach Holland, dann nach England, wo er mit den Schriften der englischen Freidenker bekannt wurde und den Schwur leistete, sein Leben zum Sturze des Christenthums anzuwenden. Im Jahre 1728 kehrte er nach Paris zurück, und nun beginnt sein erbitterter Kampf gegen die christliche Religion. Seine Lettres philosophiques, die in diese Zeit fallen, waren so voll von Ausfällen gegen die Religion, daß das Buch öffentlich verbrannt und gegen ihn ein Haftbefehl erlassen wurde. Er mußte neuerdings flüchten und begab sich nach manchen Irrfahrten zu seinem Gesinnungsgenossen Friedrich II. nach Berlin. Beide Freidenker entzweiten sich jedoch bald; Voltaire mußte Berlin verlassen, und ließ sich dann auf seinem Landgut Ferney nieder, wo er noch 26 Jahre bis zu seinem Tode in der Bekämpfung des Christenthums thätig war.

5. Voltaire war ein kalter, frevelnder Witzling, der den Wahn nährte, die Philosophie bestehe darin, daß man Gott und die Welt persiflire und gegen Alles, was edlen Menschen heilig und ehrwürdig ist, so viel Spott ergieße, als seichter Witz zu bieten vermag. Vom wissenschaftlichen Standpunkte aus sind seine Schriften ohne allen Werth. Er bewegt sich in nichts weiter, als in Sophismen und frivolen Spöttereien. Im Gewande einer eleganten, von kaustischen Witzen durchflossenen Darstellung spricht er seinen tiefen Haß gegen das Christenthum aus und sucht es vor seinen Zeitgenossen lächerlich und verächtlich zu machen. Nach constanten Principien, nach einer soliden Beweisführung sucht man vergebens. Dabei war dieser Mann ehrgeizig und eitel im höchsten Grade, geizig und habsüchtig bis zum Schmutze und zu Betrügereien immer bereit. Wo es darauf ankam, etwas zu gewinnen, schämte er sich selbst der niederträchtigsten Heuchelei nicht, wie er denn einst ganz die Rolle eines Bekehrten und Jansenisten spielte, um seinen Bruder, der Jansenist war, zu beerben.

6. So viel zur Charakteristik dieses Mannes. Näher auf seine Raisonnements einzugehen, halten wir nicht für angezeigt, da wir es hier mit einem eigentlichen philosophischen Lehrsystem gar nicht zu thun haben. Um seinen naturalistischen Standpunkt zu kennzeichnen, heben wir nur folgende Stelle aus seinem »Evangile de jour« aus: „Behalten wir in der Moral Jesu all dasjenige, was der allgemeinen Vernunft angemessen ist! Verehren wir das höchste Wesen durch Jesum, weil es einmal so unter uns eingeführt ist; die vier Buchstaben, die den Namen dieses Wesens bilden, sind sicherlich kein Verbrechen. Was liegt daran, ob wir durch Confucius, durch Marc Aurel, durch Jesus oder durch einen Anderen dem höchsten Wesen unsere Verehrung darbringen, wenn wir nur rechtschaffen sind[1])!“

1) Außer den bereits genannten sind von Voltaire noch folgende phil. Schriften zu erwähnen: Dictionnaire philosophique, 1764; Le philosophe ignorant, 1767;

2. Jean Jacques Rousseau.

a) Sein Leben und seine Schriften.

§. 58.

1. Der vornehmste Träger der naturalistischen Richtung in Frankreich war aber Jean Jacques Rousseau (1712—1778). Geboren zu Genf als Sohn reformirter Eltern hatte er schon in seiner Jugend durch fortwährende Lectüre von Romanen seine Phantasie vergiftet. Die Folgen davon zeigten sich in dem ausschweifenden Leben, welches er als Jüngling und als Mann führte, und das seinen sittlichen Charakter in trübstem Lichte erscheinen läßt. Nach manchen Abenteuern kam er zu einer gewissen Madame Warrens, die von ihrem Manne geschieden lebte, und die ihn nach Turin in das Hospiz der Catechumenen schickte, wo er katholisch wurde. Nach seiner Rückkehr lebte er mit der Warrens längere Zeit zusammen, kam dann als Hauslehrer zum Grand-Prevot nach Lyon, dann als Gesandtschaftssekretär nach Venedig, und endlich ließ er sich in Paris nieder, wo er mit der Therese Levasseur zusammenlebte, und seine fünf mit ihr erzeugten Kinder ohne Erkenntnißmarke in's Findelhaus schickte.

2. Im Jahre 1749 bearbeitete Rousseau eine Preisfrage der Akademie von Dijon, die Frage nämlich, „ob der Fortschritt der Wissenschaften und Künste dazu beigetragen habe, die Sitten zu verderben oder zu verbessern." Er entscheidet sich in seiner Beantwortung der Frage für die erste Alternative. Er sucht zu beweisen, daß allein der rohe Naturzustand die Völker glücklich mache, und daß Künste und Wissenschaften jedesmal ihren moralischen Verfall herbeiführen und die Quelle aller socialen Uebel sind. Er erhielt den Preis. Im Jahre 1753 stellte dieselbe Akademie eine neue Preisfrage, und zwar „über die Ursachen der Ungleichheit unter den Menschen." Rousseau bearbeitete sie im gleichen Geiste, wie die erstere. Er fingirt auch hier wiederum einen ursprünglichen Naturzustand des Menschen, und behauptet, daß die Civilisation nur eine Entfernung von diesem primitiven Zustande sei, in welchem allein Unschuld, Einfalt, Freiheit und Gleichheit zu finden gewesen. Hottentoten und Karaiben gelten ihm als Ideale glücklicher Völker. Diesesmal erhielt er jedoch den Preis nicht.

3. Zu gleicher Zeit verfaßte Rousseau eine Schrift über die französische Musik, die ihm jedoch so viele Feinde machte, daß er es für gerathen fand, nach Genf zu flüchten, wo er wieder zur reformirten Gemeinschaft übertrat.

Elements de la philosophie de Newton, Amst. 1738; La métaphysique de Newton, Amst. 1740 u. s. w. Sämmtl. Werke neuestens: Par. 1829—34. Vgl. über ihn: E. Bersot, La phil. de Voltaire, Par. 1848; Bungener, Voltaire et son temps, Par. 1851; J. B. Meyer, Voltaire und Rousseau, Berl. 1856; J. Janin, Le roi Voltaire, Par. 3 ed. 1861; Laufrey, L'église et les philosophes au 18 siècle, 2 ed. Par. 1857; E. du Bois Reymond, Voltaire in seiner Beziehung zur Naturwissenschaft, Rede, Berl. 1808; u. A.

Nach Frankreich zurückgekehrt, ließ er sich in der Nähe von Paris nieder, und schrieb hier seinen »Contract social«, in welchem er seine Gesellschafts- und Staatslehre entwickelte. Darauf folgte endlich das Buch: »Emil ou sur l'éducation« — eine Erziehungslehre. In dem vierten Buche dieses Werkes ist „das Glaubensbekenntniß eines savoyischen Vikars" enthalten, in welchem Rousseau seine naturalistischen Ansichten im Gegensatze zum Christenthum darlegt. Das Buch veranlaßte die Obrigkeit gegen ihn einzuschreiten, und das trieb ihn wiederum in die Flucht. Zuletzt folgte er einer Einladung des Philosophen Hume, und ging zu ihm nach England. Bald aber entzweiten sich die beiden Freidenker, und warfen sich in öffentlichen Schriften gegenseitig ihre Schandthaten vor. Nach Paris zurückgekehrt starb Rousseau bald darauf, wie man allgemein glaubte, durch Selbstvergiftung[1]).

4. Indem wir nun auf die philosophischen Anschauungen Rousseau's eingehen, müssen wir zuerst seine religiöse Theorie in's Auge fassen, die, wie schon gesagt, in dem „Glaubensbekenntnisse des savoyischen Vikars" niedergelegt ist, und dann auf seine im Contract social niedergelegte Gesellschaftstheorie übergehen. Seine Erziehungslehre behandeln wir hier nicht, da sie in die Geschichte der Pädagogik gehört.

b) Religionstheorie.

§. 59.

1. Ich existire, sagt der „savoyische Vikar", und habe Sinne, durch welche ich empfinde. Aber nicht blos ich allein existire, sondern es existiren auch andere Dinge, jene nämlich, welche Objecte meiner Empfindungen sind. Alles das nun, was außer mir ist und was auf meine Sinne wirkt, nenne ich *Materie*, und alle jene Theile der Materie, welche ich in gewissen individuellen Gestalten vereinigt sehe, nenne ich Körper. Diese Materie aber, fährt der „Vikar" fort, ist bald in Bewegung, bald in Ruhe; es ist ihr also weder Bewegung noch Ruhe wesentlich. Die Materie kann sich auch selbst nicht von der Ruhe in Bewegung übersetzen und umgekehrt. Die Bewegung muß also auf einen außer der Materie liegenden *Willen* als auf ihre Ursache zurückgeführt werden. Weist aber die *Bewegung* der Materie auf einen Willen hin, so zeigt die nach gewissen *Gesetzen* bewegte Materie eine *Intelligenz* an. Und da in der That in der Bewegung der Materie allgemeine Ordnung und Harmonie herrscht, so muß ich auf eine über der Materie

1) Seine im Obigen schon angedeuteten Werke tragen die Titel: Discours sur les sciences et les arts (Beantwortung der erwähnten Preisfrage, 1749); Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes, 1753; Du contract social ou principes du droit publique, Amst. 1762; Emil, ou sur l'éducation, 1762; Oeuvres, Par. 1764, u. ö. Ueber Rousseau schrieben: Musset-Pathay, Par. 1821; Morin, Par. 1851; E. Guira, Straßb. 1860; F. Brockerhoff, Leipz. 1863; Borgeaud, Rousseau's Religionsphilosophie, Leipz. 1883.

stehende Intelligenz schließen. Jenes Wesen nun, welches durch seinen Willen die Materie bewegt und durch seine Intelligenz Alles ordnet, ist Gott. Was dieses Wesen seiner Natur nach sei, welche Eigenschaften es habe, das weiß ich nicht; ich weiß nur, daß es existirt, und daß ich und die ganze Welt von ihm abhängig sind.

2. Wenn ich ferner meinen Blick auf mich selbst richte, so finde ich, daß ich mit Vernunft und freiem Willen ausgestattet bin, und daraus schließe ich, daß ich nicht bloßer Körper, sondern vielmehr von einer immateriellen Substanz beseelt bin. Diese immaterielle Substanz nenne ich Seele. Von dieser glaube ich, daß sie den Körper überlebe. Ich begreife, wie der Körper sich abnützt und zerstört durch Trennung seiner Theile; aber eine ähnliche Zerstörung des denkenden Wesens kann ich nicht begreifen, und darum nehme ich an, daß es nicht stirbt. Was aber das Schicksal der Seele nach dem Tode betrifft, so glaube ich, daß die Guten im Jenseits glücklich sein werden; daß aber die Strafe der Bösen ewig sein werde, das ist schwer zu glauben.

3. Im Grunde unserer Seele ist uns ein Princip der Gerechtigkeit und der Tugend eingeboren, nach welchem wir unsere Handlungen und die Handlungen Anderer als gute und schlimme beurtheilen. Dieses Princip nenne ich Gewissen. Es ist unser Leiter und Führer in unserem Thun und Lassen; es täuscht uns nie; es ist für die Seele das, was der Instinct für den Körper ist. Dem Gewissen müssen wir folgen, und wenn wir ihm folgen, so gelangen wir zur wahren Glückseligkeit, die in der Zufriedenheit mit sich selbst besteht. Die Stimme des Gewissens sagt uns aber, daß wir Gott, den Urheber unseres Daseins, ehren, und ihm dankbar sein sollen. Darum bete ich das höchste Wesen an und bin gerührt von seinen Wohlthaten. Das ist der Cultus, den uns die Natur dictirt.

4. Die Gesammtheit all dieser bisher ausgeführten Wahrheiten nun bildet den Inhalt der natürlichen Religion. Diese natürliche Religion ist die allein berechtigte; es gibt keine andere Religion und darf keine geben. Eine sog. geoffenbarte Religion ist ein Unding. Gäbe es eine solche, so müßte sie Gott mit solchen Beweisen und Kennzeichen ausgestattet haben, daß sie von allen Menschen nothwendig als die wahre erkannt werden müßte. Wo sind aber diese Beweise und Kennzeichen? Man beruft sich auf die Wunder. Aber wer hat die Wunder gesehen? Menschen. Wer berichtet sie? Menschen. Also immer nur menschliche Zeugnisse! Und auf diese sollte man sich, wenn es sich um Wunder handelt, verlassen können? Das ist unmöglich. Es ist um so weniger möglich, als man ein Wunder als solches gar nicht erkennen kann. Denn da ein Wunder eine Ausnahme von den Gesetzen der Natur ist, so müßte man, um zu urtheilen, daß Etwas ein Wunder sei, alle Gesetze der Natur kennen. Aber wer kennt diese alle! Weg also mit allen sogenannten Offenbarungen, die nur unseren Verstand verdunkeln und verwirren, und dadurch, daß sie von ihm Unterwerfung fordern, ihn tyranniſiren!

c) Gesellschafts- und Staatstheorie.

(Volkssouverainetätslehre.)

§. 60.

1. Diese naturalistischen Grundsätze bilden nun für Rousseau den Hintergrund, auf welchen seine Gesellschafts- und Staatstheorie sich aufträgt. Er betrachtet, wie Hobbes, die menschliche Gesellschaft nicht als etwas Natürliches und Ursprüngliches, sondern setzt gleichfalls einen gesellschaftslosen Naturzustand voraus, den er jedoch nicht als einen Stand des Krieges Aller gegen Alle, sondern vielmehr als einen thierähnlichen Zustand auffaßt, in so fern er annimmt, daß die Menschen in jenem Naturzustande zerstreut gleich Thieren in den Wäldern gewohnt hätten, und nicht durch Vernunft, sondern nur durch den Instinct geleitet worden wären. Aber für's Erste war in diesem Zustande für die Einzelnen die Selbsterhaltung sehr schwierig, und für's Zweite steigerten sich, je mehr die Menschen zur Vernunft heranreiften, ihre Bedürfnisse immer mehr, so daß die Befriedigung derselben für die Einzelnen nicht mehr möglich war. Dadurch wurden die Menschen genöthigt, zu Gesellschaften sich zu vereinigen, um mit vereinter Kraft und mit gemeinsamer Thätigkeit dem Zwecke der Selbsterhaltung und der Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu genügen. Diese Gesellschaften sind die Staaten.

2. Die Vereinigung der Menschen zur Gesellschaft war aber vermittelt durch einen Vertrag (Gesellschaftsvertrag), in welchem jeder Einzelne seine unbeschränkte Freiheit an die Gemeinschaft hingab, um sie in anderer Weise nämlich als bürgerliche Freiheit wieder zu gewinnen. Demnach ist der Staat ein moralischer Körper mit eigenem Ich und mit eigenem Willen, welcher Wille im Gegensatze zum Willen Aller (volonté de tous) als Allgemeinwille (volonté générale) zu bezeichnen ist und das allgemeine Wohl zum Zwecke hat. Dieser allgemeine Volkswille hat unbedingte Gewalt über die Einzelnen; daher ist der Staat, oder vielmehr das Volk als solches souverain, und sind ihm alle Einzelnen in Kraft des ursprünglichen Staatsvertrages zum unbedingten Gehorsam verpflichtet. Der eigentliche Act der Souverainetät ist die Gesetzgebung; die Gesetze sind nur Aeußerung und Bethätigung des allgemeinen Willens; sie sind daher auch immer gerecht, weil der Staat als solcher sich nicht selbst Unrecht thun kann. Der Einzelne hat dem Staate gegenüber kein unantastbares Recht. Recht und Moral sind einzig durch die Staatsgesetze bedingt und geregelt.

3. Bisher ist die Rousseau'sche Staatslehre von der Hobbes'schen nicht wesentlich verschieden. Aber in der Lehre von dem Träger der Staatsgewalt gehen beide auseinander. Während nämlich nach Hobbes das Volk dem Staatsoberhaupte ein für allemal die Gewalt überträgt, und für sich ihm gegenüber gar kein Recht zurückbehält, faßt dagegen Rousseau die Creirung des concreten Trägers der Staatsgewalt einfach unter dem Begriffe der Anstellung eines Beamten von Seite des Volkes auf. Um nämlich die Gesetze, welche der Volkssouverain gibt, zu exequiren, ist eine executive Gewalt nothwendig. Das

Volk als der Souverain muß also eine Regierung, ein Staatsoberhaupt aufstellen, damit dasselbe die von ihm gegebenen Gesetze ausführe, und sich jenem Staatsoberhaupte in dieser Hinsicht unterwerfen. Der Act aber, in welchem dieses geschieht, ist kein Vertrag; er ist nur eine Function vorerst der gesetzgebenden, dann der executiven Gewalt. Das Volk als Souverain bestimmt nämlich vorerst gesetzlich, daß diese oder jene Regierungsform etablirt werden solle, und dann wählt es den Träger der letzteren, und überträgt ihm die Gewalt.

4. Jedoch ist es nur die Executivgewalt, welche vom Volke dem Staatsoberhaupte übertragen wird. Die gesetzgebende Gewalt als die eigentlich souveraine Gewalt muß dem Volke stets reservirt bleiben. Um sie auszuüben, muß das Volk sich zu gewissen Zeiten versammeln, um die Gesetze zu berathen und zu beschließen, — eine Function, die keine Repräsentation zuläßt. Im Augenblicke dieser Versammlung des Volkes erlischt alle Gewalt der Regierung, weil kein Repräsentant mehr zulässig ist, wo der Repräsentirte selbst sich präsent befindet. Sowie aber das Volk sich wieder trennt, tritt auch die Regierung wieder ein.

5. Demnach ist das Staatsoberhaupt keineswegs Souverain; er ist nur der erste Diener, der erste Beamtete des Volkes in Hinsicht auf die Executive. Er kann daher auch seine Gewalt, die er vom Volke hat, nur im Namen des Volkes ausüben. Das Volk kann die Gewalt, die es ihm gegeben, beschränken, modificiren und wieder zurücknehmen, wie es ihm beliebt. Man kann dieses keine Revolution nennen, weil es ein rechtlicher Act ist; der Begriff der Revolution ist nichtig. Ja es kann sogar der Fall eintreten, daß es gar keines eigenen Volksbeschlusses mehr bedarf, um das Staatsoberhaupt seiner Gewalt zu entkleiden, sondern daß er sie vielmehr ipso facto verliert. Und dies findet dann statt, wenn das Staatsoberhaupt die gesetzgebende Gewalt, und damit die Souverainetät an sich reißt. Geschieht dieses, dann hat er eo ipso seine Gewalt verloren; er ist zum Despoten geworden, und gegen ihn gilt das Recht der Selbsthilfe. Unter allen Staatsformen ist die Monarchie dieser Gefahr am meisten ausgesetzt; sie ist daher auch die schlechteste Staatsform. Die Republik ist bei weitem vorzuziehen.

6. Das ist die Theorie der Volkssouverainetät nach ihrem ganzen und vollen Inhalte. Das Princip der Volkssouverainetät liegt allerdings auch schon der Hobbes'schen Staatslehre zu Grunde; denn auch nach der Anschauung des Hobbes ist es „das Volk, welches durch den König regiert". Ebenso beruht der Constitutionalismus Montesquieu's in so fern auf dem gedachten Princip als auch er dem Volke die gesetzgebende Gewalt als wesentliches Attribut zuschreibt. Aber dieses Princip zur vollen Theorie ausgestaltet, und alle Consequenzen desselben zur Geltung gebracht zu haben, das ist doch Sache Rousseau's. Sein Contract social ist denn auch zum „Evangelium" der am Ende des 18. Jahrhunderts ausbrechenden Revolution geworden.

7. Anzufügen ist noch, was Rousseau von dem Verhältnisse der Religion zum Staate denkt. Er unterscheidet eine doppelte Religion, die Religion des Menschen und die Religion des Staatsbürgers. Erstere ist der freien

Willkür der Einzelnen anheimgegeben; was dagegen die letztere betrifft, so sollen bestimmte Glaubensartikel im Staate gesetzlich festgestellt werden, wie z. B. die Existenz eines intelligenten und vorsehenden Gottes, ein künftiges Leben, wo Lohn und Strafe des Menschen wartet, die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze. Zu diesen Artikeln muß dann jeder Staatsbürger wenigstens äußerlich sich bekennen, weil dieses äußere Bekenntniß zur Erhaltung und zum Wohle des Staates unentbehrlich ist. Ob er sie innerlich glaube, oder nicht, ist gleichgiltig; aber äußerlich muß er denselben sich fügen[1]).

3. Denis Diderot.

§. 61.

1. Neben Voltaire und Rousseau figurirt in der Reihe der französischen Naturalisten auch noch Denis Diderot (1713—1784). Geboren zu Langres erhielt er seine Vorbildung in einem Jesuitencollegium, sollte dann Rechtswissenschaft studiren, beschäftigte sich aber lieber mit den Naturwissenschaften und der Philosophie, und widmete sich zuletzt ausschließlich der schriftstellerischen Laufbahn, auf welcher er den Freidenkern seiner Zeit begegnete und selbst Freidenker wurde.

2. Diderot befindet sich in seiner Denkweise auf der Niedergangslinie vom Naturalismus zum Materialismus, leitet von jenem auf diesen über. In seinen Principes de la philosophie morale, 1745, bekennt er sich noch zum Offenbarungsglauben; in seinen Pensées philosophiques hat er diesen bereits abgeworfen, und ist Naturalist geworden. In seinen Pensées sur l'interpretation de la nature, sowie in seinem Entretien entre Alembert et Diderot, 1754 endlich steht er vollständig auf dem Boden des Materialismus. Heben wir zur Charakterisirung der Denkweise dieses Mannes, so lange er noch dem Naturalismus huldigte, aus seinen Pensées philosophiques einige Sätze heraus!

3. Eine wahre Religion, sagt er, die alle Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten interessirte, müßte ewig, allgemein und evident sein. Keine der vorhandenen Religionen aber hat diese drei Kennzeichen; folglich sind sie alle falsch. Thatsachen, von denen nur einige Menschen Zeugen sein können, reichen nicht hin, um eine Religion, welche gleicherweise von der ganzen Welt geglaubt werden soll, zu beweisen. Die Thatsachen, auf welche man die Religionen stützt, sind alt und wunderbar, d. h. so verdächtig als nur immer möglich. Das Evangelium durch Wunder beweisen heißt so viel, als eine Abgeschmacktheit durch eine der Natur zuwiderlaufende Sache beweisen. Es ist somit keine positive, sondern nur die Naturreligion berechtigt.

---

1) Im Vorbeigehen sind hier zu erwähnen die beiden Aesthetiker: Jean Baptiste Dubos (1670—1742) und Charles Batteux (1713—1780), von denen der erstere in seinen Reflexions crit. sur la poésie, peinture et musique, Par. 1719, den Ursprung der Kunst in dem Bedürfniß einer solchen Anregung der Affecte, welche von den Inconvenienzen, die sich im gewöhnlichen Leben daran knüpfen, getrennt sei, findet; der letztere dagegen in seiner Schrift: Les beaux arts, reduites à un même principe, Par. 1740, die Aufgabe der Kunst in die Nachahmung der schönen Natur setzt.

4. Die Naturreligion ist aber auch die beste Religion. Sie verhält sich zu den sog. positiven Religionen wie das Zeugniß, das ich mir selbst gebe, sich zu dem Zeugnisse verhält, das ich von einem Anderen erhalte; wie das, was ich mit dem Finger Gottes in mir geschrieben finde, zu dem, was eitle und abergläubische Menschen und Lügner auf Blätter und auf Marmor geschrieben haben; wie das, was den civilisirten Menschen und den Barbaren, den Anbeter Jehova's, Jupiters und Gottes, den Philosophen und das Volk, den Weisen und den Thoren einander nähert, zu dem, was den Sohn vom Vater entfernt, den Menschen gegen den Menschen bewaffnet, den Gelehrten und Weisen dem Hasse und der Verfolgung des Unwissenden und Fanatikers aussetzt, und von Zeit zu Zeit die Erde mit dem Blute beider bedeckt.

5. Die sog. geoffenbarte Religion ist zudem auch ganz unnütz. Sie bringt uns keine neue Wahrheit. Denn soll etwas eine Wahrheit sein, dann muß ich sie verstehen; ich muß deutliche Ideen haben und muß deren Verbindung einsehen. Was aber die sog. geoffenbarte Religion dem Naturgesetze hinzufügt, das sind fünf oder sechs Sätze, welche für mich nicht verständlicher sind, als wenn sie in alter karthaginiensischer Sprache gesprochen wären, da die Ideen und deren Verbindung mit einander etwas schlechterdings Unverständliches sind[1]).

VI. Der Sensualismus.

Etienne Bonnot de Condillac.

§. 62.

1. Neben dem Naturalismus entwickelte sich in Frankreich auch der Sensualismus. Der Hauptträger des letzteren ist Etienne Bonnot de Condillac (1715—1780), ein Geistlicher aus Grenoble, der in Paris mit Rousseau, Diderot, Voltaire u. s. w. Umgang pflog. In seinen Schriften: Essai sur l'origine des connaissances humaines, Amst. 1746; Traité des systèmes, 1749; Traité des sensations, Londres 1754; Traité des animaux, Amst. 1775; Extrait raisonné du traité des sensations, Logique, 1780, u. s. w.[2]) entwickelt er die sensualistische Theorie nach ihrem ganzen Umfange, wobei er die Fiction einer Marmorstatue zu Grunde legt, welcher nach und nach die einzelnen Sinne gegeben werden.

2. Condillac hatte in seinen frühesten Schriften mit Locke noch die Sensation und Reflexion zugleich als Erkenntnißquellen festgehalten; später ging er jedoch davon ab, und blieb bei der Sensation allein stehen. Hienach betrachtet er die Sensation als die einzige Erkenntnißquelle. Aber nicht genug. Wenn Locke der Seele das Vermögen zugeschrieben hatte, die aus der Erfahrung gewonnenen Ideen selbstthätig zusammenzusetzen, zu trennen, zu wiederholen, so spricht dagegen Condillac dem Menschen auch dieses

1) Diderot's philos. Werke sind in 6 Bänden, Amst. 1772; die sämmtl. Werke in 5 Bdn., Lond. 1773, erschienen. Ueber Diderot vgl. Rosenkranz, Diderot's Leben und Werke, Leipz. 1864.

2) Oeuvres compl., Par. 1798. Vgl. über C.: F. Réthord, Condillac, ou l'empirisme et le rationalisme, Par. 1864.

Vermögen ab, und lehrt, daß das erkennende Subject sich nicht blos bei der ursprünglichen Sensation, sondern im ganzen Verlaufe des Erkenntnißprocesses rein passiv verhalte.

3. Demnach gibt es gar keine Seelenkräfte im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, in welchem man darunter active Potenzen versteht, sondern alle psychischen Erscheinungen radiciren in uns einzig in der Sensation, und sind nichts weiter, als Transformationsstufen der einfachen Sensation. Die Sensation transformirt sich nämlich selbst in uns zu den verschiedenen psychischen Erscheinungen, sie geht selbst in uns in einen solchen Transformationsproceß ein, ohne daß wir dabei selbstthätig betheiligt wären. Keine der verschiedenen Erkenntnißoperationen in uns ist also durch eine eigene Thätigkeit des Subjectes beursacht, sondern die wirkende Ursache derselben ist ausschließlich die Sensation, in so fern diese sich in uns in einem rein natürlichen Processe zu den verschiedenen Stufen der Erkenntniß, die wir unterscheiden, successiv transformirt. — Damit ist das sensualistische Princip festgestellt, und es kommt nun nur mehr darauf an, dasselbe im Einzelnen durchzuführen. In dieser Hinsicht nun lehrt Condillac Folgendes:

a) Die Sensation ist der Anfang aller Erkenntniß. Die physische Ursache derselben besteht nach der wahrscheinlichsten Hypothese in einer Erschütterung der Gehirnfibern, in so fern diese Erschütterung die gelegenheitliche Ursache ist, auf welche hin in der Seele die entsprechende Sensation sich bildet. Die Sensation kann jedoch wiederum von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachtet werden, einmal in so ferne, als sie ein Eindruck ist, der auf unsere Seele von einem Gegenstande gemacht wird, und dann in so ferne, als dieser Eindruck sich der Seele bemerklich macht. Nach der ersteren Beziehung hin nennen wir die Sensation „Perception", nach der letzteren „Bewußtsein". Das Bewußtsein ist somit nicht das Resultat einer selbstthätigen Reflexion der Seele auf den empfundenen Gegenstand, sondern es ist vielmehr nur das Resultat der Sensation; diese erhebt sich selbst in der Seele zum Bewußtsein.

b) Die Eindrücke, welche auf unsere Seele geschehen, sind nun zwar immer mit einem solchen Bewußtsein verbunden; aber dieses ist oft so schwach, daß es sogleich wieder verschwindet. Bisweilen jedoch sind die Eindrücke so stark, daß sie mit einem höheren Grade des Bewußtseins in der Seele hervortreten, und dann alle übrigen Perceptionen, die in der Seele sind, in den Hintergrund drängen. Geschieht dieses, dann transformirt sich jene Perception, welche den gedachten höheren Grad der Lebhaftigkeit besitzt, zur Attention. Die Attention hat dann zur Folge, daß auch in Abwesenheit des Objectes dessen Perception in der Seele bleibt; und in so fern die Attention diese Folge hat, transformirt sie sich zur Imagination. Bleibt aber die Perception im Bewußtsein nach Entfernung des Gegenstandes, dann verschwindet sie auch nach dem Aufhören der Attention nicht gänzlich aus uns, und kann daher auch wieder in das Bewußtsein hervortreten. So transformirt sich die Imagination wiederum zum Gedächtniß.

c) Aus der Imagination und dem Gedächtnisse resultirt dann weiter die Reflexion. Hat sich nämlich einmal eine Masse von Perceptionen im Gedächtnisse aufgehäuft, und können diese wiederum in's Bewußtsein hervortreten, dann ist die Seele nicht mehr bei jeder Erkenntniß von einem äußeren Gegenstande abhängig, welcher gegenwärtig auf sie wirkt, sondern die Aufmerksamkeit kann auch auf jene Perceptionen sich richten, welche bereits im Gedächtnisse aufgehäuft sind, und hier von der einen

Perception zur anderen übergehen. Und gerade das ist es, was wir „reflectiren" nennen.

d) Aus der Reflexion entspringt endlich das Urtheil und der Schluß. In Folge der Reflexion ist nämlich in uns eine doppelte Aufmerksamkeit ermöglicht: die eine auf die gegenwärtige Empfindung durch die Sinne, die andere auf solche Perceptionen, die im Gedächtnisse sich vorfinden. Die natürliche Folge dieser doppelten Attention ist aber die Vergleichung; denn auf zwei Perceptionen aufmerksam sein und sie vergleichen ist ein und dasselbe. Man kann jedoch beide nicht vergleichen, ohne irgend welche Aehnlichkeit oder irgend welchen Unterschied zwischen ihnen zu bemerken. Aber dergleichen Verhältnisse bemerken heißt, wenn es unmittelbar geschieht, urtheilen, wenn mittelbar, schließen. So sind also Urtheilen und Schließen nur Resultate der Reflexion, und erscheint darin nichts anderes, als eine weitere Transformationsstufe der ursprünglichen Sensationen.

e) Erinnert sich endlich die Seele einer vergangenen Lustempfindung, so entspringt daraus das Begehren; erinnert sie sich dagegen einer Schmerzempfindung, so entsteht daraus das Verabscheuen. Vergnügen und Schmerz sind denn auch das bewegende Element in dem ganzen Transformationsprocesse der Sensation. Ohne das eudämonistische Interesse würde der Mensch nie zur Attention, zur Reflexion, zum Urtheil gelangen. Das eudämonistische Interesse ist daher auch das einzige Princip der geistigen Entwickelung des Menschen ebenso, wie der Gestaltung seines praktischen Lebens.

f) Durch die Gesammtheit der bisher aufgeführten Erkenntnißoperationen gelangen wir zum Verständniß einer Sache. Daher ist dasjenige, was wir Verstand nennen, nichts anderes, als die Gesammtheit aller bisher unterschiedenen Erkenntnißfunctionen, in so fern wir dadurch zum Verständniß einer Sache gelangen. Was wir dagegen Vernunft nennen, ist nur die ordnungsgemäße Regelung der Erkenntnißfunctionen, welche nothwendig ist, damit wir zum Verständniß eines Gegenstandes gelangen.

4. So läuft denn in der That der gesammte Erkenntnißproceß auf einen rein natürlichen Proceß hinaus, der sich in der Seele ohne ihr Zuthun abwickelt. Verhält es sich aber also, dann ist nicht abzusehen, wie denn die Immaterialität und Geistigkeit der Seele wissenschaftlich noch aufrecht erhalten werden könne. Ein geistiges Wesen können wir uns ohne selbsteigene Kraft und Thätigkeit unmöglich denken; die reine Passivität widerstreitet dem Wesen des Geistes. Der Sensualismus muß, wenn er consequent bleiben will, die Geistigkeit und Immaterialität der Seele preisgeben. Der Materialismus ist das nothwendige Correlat des Sensualismus.

5. Merkwürdigerweise aber will Condillac diesen Schritt nicht thun. Er will bei allem Sensualismus die Immaterialität und Geistigkeit der Seele festhalten; ja er sucht diese sogar durch wissenschaftliche Beweise zu begründen. Ein körperliches Wesen, sagt er, kann nicht Princip und Subject des Gedankens sein. Denn der Körper ist zusammengesetzt; der Gedanke dagegen ist eine untheilbare Einheit. Er kann zwar mehrere Momente in sich schließen; aber wenn diese Momente sich nicht sämmtlich in einem einfachen und untheilbaren Subjecte vereinigen, dann ist keine Vergleichung derselben und daher auch kein Urtheil möglich. Der Materie kann die Kraft des Denkens von Gott unmög-

lich zugetheilt werden. Das Denken ist das ausschließliche Prärogativ des einfachen, untheilbaren Geistes.

6. Aber wenn dem also ist, woher denn dann, muß man fragen, jene totale Abhängigkeit des Geistes von der sinnlichen Empfindung, die bis zur reinen Passivität der Seele in aller Erkenntniß sich steigert? Condillac sucht diese Frage zu lösen durch Berufung auf die Erbsünde. Die Seele, sagt er, hat allerdings an und für sich genommen die Kraft, ohne Hilfe der Sinne zu Erkenntnissen zu gelangen, und vor der Sünde hat sie auch wirklich diese Kraft bethätigt. Aber in Folge der Erbsünde ist die Seele derart abhängig geworden vom Körper, daß sie nun nicht blos keine Erkenntniß mehr gewinnen kann, außer durch die Sinne, sondern daß sie auch bei der Erkenntniß sich ganz passiv verhält, so daß es den Anschein hat, als seien die körperlichen Sinne die physischen Ursachen aller menschlichen Erkenntniß. — Es ist klar, daß diese Berufung auf die Erbsünde nur ein ganz willkürlich angezogener Nothbehelf ist, um den natürlichen Consequenzen des sensualistischen Princips zu entfliehen. Eine solche Ausflucht konnte nichts nützen. Der Sensualismus mußte im Materialismus seine natürliche Ergänzung finden.

7. Bevor wir jedoch zum Materialismus übergehen, müssen wir erst noch Erwähnung thun des Schweizers Charles Bonnet (1720—1793), der in seinem Essai de psychologie, Lond. 1755, und in seinem Essai analytique sur les facultés de l'âme, 1760, einen halb materialistischen Sensualismus lehrte, den er jedoch mit dem religiösen Glauben (wie Priestley) durch die Berufung auf die Wiedererweckung des Leibes zu vereinigen suchte [1]).

VII. Der Materialismus.

1. Julien Offroy de la Mettrie und Claude Adrien Helvetius.

§. 63.

1. Zum Atheismus und Materialismus bekennt sich vor Allem der Arzt Julien Offroy de la Mettrie, ein Schützling Friedrichs II. Seine Schriften: Histoire naturelle de l'âme, Haye 1745; L'homme machine, Leyd. 1748; L'homme plante, Potsdam 1748; L'art de jouir, 1750; Reflexions sur l'origine des animaux, 1750 u. s. w. bewegen sich sämmtlich in diesem Gedankenkreise [2]).

2. Das gröbste Vorurtheil unter den Menschen, sagt er, ist der Glaube an einen Gott. Es gibt keinen Gott. Die Materie ist ungeschaffen. Das Wort „Seele" ist ein Wort ohne Begriff. Der Mensch ist eine bloße Maschine. Wie sich alle Bewegungen einer Maschine aus deren inneren Einrichtung erklären lassen, so erklären sich auch alle Thätigkeiten des Menschen aus seiner leiblichen Maschinerie allein. Die Gedanken entstehen durch Bewegungen der Gehirnmaterie; die Menge und Beschaffenheit der Säfte im Körper verursacht die verschiedene Gemüthsart der Menschen. Der Unterschied des Menschen vom Thiere besteht blos in der größeren Masse und in der vollkommeneren Qualität seines Gehirns.

---

1) Ueber Bonnet handelt der Herzog von Caraman, Par. 1859.

2) Oeuvres phil., Berl. 1751.

3. Das höchste Gut des Menschen ist die Lust, besonders in so fern sie sich zur Wollust steigert. Alle Wesen lieben das Vergnügen um seiner selbst willen, ohne darüber nachzudenken; der Mensch allein aber, das vernünftige Wesen, vermag sich in Kraft seiner Vernunft zur bewußten Lust, zur Wollust zu erheben, und es gibt kein schöneres und glänzenderes Vorrecht der Vernunft, als dieses. Seinen Neigungen zu folgen, die Wollust anzustreben, ist also die höchste Aufgabe des Menschen, die ihm seine Vernunft selbst auferlegt. Die Freiheit des Willens ist eine Chimäre. Ein jenseitiges Leben gibt es nicht. Das Leben muß man genießen, so lange es währt; der Tod ist Vernichtung.

4. Ein weiterer Vertreter des Materialismus, vorzugsweise auf ethischem Gebiete, ist Claude Adrien Helvetius (1715—1771). In seinen Schriften: De l'esprit, Par. 1758; De l'homme, de ses facultés et de son éducation, Londres 1772; Les progrès de la raison dans la recherche du vraie, Londres 1775, finden wir überall nichts als die materialistischen Gedanken[1]).

5. Die Seele ist nach seiner Ansicht nichts weiter, als das sinnliche Empfindungsvermögen. L'âme n'est en nous, que la faculté de sentir. Will man noch weiter fragen, was den diese Faculté de sentir in uns sei, so müssen wir darauf antworten, daß dies uns ganz unbekannt sei, und daß wir uns daher auch nicht darum zu bekümmern haben. Den Erkenntnißproceß erklärt Helvetius ganz sensualistisch nach der Weise Condillacs. Der Geist (esprit) ist im Unterschiede von der Seele (âme) nichts anderes, als die höchste Stufe der Transformation der Sensation, welche im Urtheile hervortritt; er muß somit als Wirkung der Seele bezeichnet werden.

6. Wie aber alles Erkennen auf die Sensation sich reducirt, so ist die physische Sensibilität auch das einzige bewegende und leitende Princip in allem Handeln des Menschen. Diese physische Sensibilität äußert sich zunächst in der Liebe zum Vergnügen und in der Scheu vor dem Schmerze. Aus diesen zwei Grundleidenschaften in Verbindung miteinander entspringt die Selbstliebe, und diese erzeugt hinwiederum das Verlangen nach Glück, Macht, Reichthum und Ruhm, da all dieses nothwendig oder förderlich ist dazu, um sich Vergnügen zu bereiten und den Schmerz ferne zu halten. So ist die Selbstliebe, die Selbstsucht, das tiefste Motiv und das eigene Interesse der letzte Endzweck alles menschlichen Handelns.

7. Daraus folgt, daß die Moral weder den Leidenschaften, noch der Selbstliebe oder dem Egoismus, feindlich gegenübertreten darf, weil sie sonst den Gesetzen der menschlichen Natur entgegengesetzt wäre. Alle Leidenschaften sind nothwendig und unabweisbar; man darf sie nicht unterdrücken; sie sind für das Wohl des Einzelnen sowohl, als auch für das Wohl des Staates unentbehrlich. Besonders gilt dies von der stärksten Leidenschaft, der Liebe der Frauen, ... Selbstverleugnung ist ein Unding, eine Versündigung an der menschlichen Natur.

8. Die Tugend darf daher gleichfalls nur dem subjectiven Interesse dienen; sonst ist sie nicht Tugend. Sie besteht in dem Streben des Menschen, das öffentliche Wohl zu fördern. In so fern hat sie allerdings zunächst das Wohl Anderer zum Zwecke. Aber in letzter Instanz geht sie doch wieder auf das eigene Wohl und auf das eigene Interesse zurück, indem der Mensch nur deshalb das öffentliche Wohl fördert und fördern soll, um durch Theilnahme an demselben selbst glücklich zu werden. Demnach ist die Tugend keineswegs um ihrer selbst willen liebenswürdig, sondern nur um des

1) Die zwei letztgenannten Schriften erschienen erst nach seinem Tode. Oeuvres compl. 1784.

Vortheils willen, den sie gewährt. Aufgabe der Gesetzgebung ist es daher, überall mit der Tugend Nutzen und Vortheil zu verbinden, damit dadurch die Selbstliebe mit dem Gemeinwohl in Einklang gebracht werde. Nicht Aufhebung des Eigenthums, sondern Begründung der Möglichkeit, daß ein Jeder zu Eigenthum gelange, Beschränkung der Ausbeutung der Arbeitskraft der Einen durch die Anderen, Herabsetzung der Arbeitszeit auf sieben oder acht Stunden des Tages, Verbreitung der Bildung sind die wahren legislatorischen Aufgaben.

9. Die Religion ist Eins mit der Moral. Deshalb darf auch die Religion keine Selbstverleugnung fordern. Sie muß vielmehr die Menschen bestärken in der Anhänglichkeit an die irdischen Dinge, statt sie davon abzuziehen. Sie darf auch keine Dogmen haben. Gerade dadurch waren die heidnischen Religionen die am wenigsten schädlichen, weil sie keine Dogmen hatten. Die heidnische Religion war im Grunde nichts anderes, als das allegorisirte System der Natur. Die schädlichste Religion ist nach Helvetius, wie sich nicht anders erwarten läßt, der „Papismus". Schmähungen und Verleumdungen gegen die Kirche müssen diesen Satz begründen. Durch die materialistische Grundlage des ganzen Systems wäre er aber an sich schon hinreichend begründet gewesen; es hätte weiterer Gründe nicht mehr bedurft.

2. Das Système de la nature.

§. 64.

1. Das Aeußerste in der Richtung des Materialismus erreicht der Verfasser des berüchtigten Buches: Système de la nature, eines Buches, welches im Jahre 1770 unter dem Namen des damals bereits verstorbenen Akademikers Mirabaud angeblich zu London erschien. Es wird dasselbe aber gemeiniglich dem Hauslehrer des Holbach, Lagrange zugeschrieben. Jedenfalls ist es in dem Kreise entstanden, dessen Seele Holbach (1723—1789) war, und dieser muß daher wenigstens als der intellectuelle Urheber desselben betrachtet werden. Das Buch kann als die „Bibel des Materialismus" bezeichnet werden; denn der Materialismus ist darin in seiner ganzen Nacktheit und nach allen seinen Consequenzen durchgeführt.

2. Nichts existirt, lehrt dieses Buch, als die Materie. Alles, was ist, ist nur Materie. Die Materie hat nie angefangen und wird nie aufhören; sie ist ewig, nothwendig, unendlich. Ihr Wesen aber besteht in der Bewegung; die Bewegung ist somit gleichfalls ewig und nothwendig. Nicht von Außen ist sie der Materie beigebracht; sie kommt der Materie und allen ihren Atomen wesentlich zu. Sie ist nichts anderes, als das Streben des Körpers, seinen Ort zu ändern, d. h. successiv verschiedenen Theilen des Raumes zu entsprechen, oder seine Distanz anderen Körpern gegenüber zu wechseln.

3. In Kraft dieser ihr immanenten Bewegung nun gestaltet sich die Materie so, daß ihre Atome und Elemente verschiedenartige Combinationen eingehen, und das Resultat dieser verschiedenartigen Combinationen sind die Ordnungen und Systeme der Weltdinge, welche, in ihrer Gesammtheit aufgefaßt, Natur genannt werden. Alle besonderen Dinge sind somit nur be-

stimmte Combinationen der ursprünglichen Materie; in dieser bestimmten Combination ist deren Wesen begründet, und daraus erfolgen ihre verschiedenen Eigenschaften. Und da die Bewegung eine nothwendige ist, so steht auch alles Werden und Vergehen unter dem Gesetze der Nothwendigkeit.

4. Wie aber die Materie durch ihre nothwendige Bewegung zu den verschiedenen Dingen der Welt sich gestaltet, so modificirt sich auch wieder die allgemeine Bewegung in den also entstandenen Dingen zu besonderen ihrer bezüglichen Natur entsprechenden Bewegungen: und das sind die verschiedenartigen Thätigkeiten, welche wir in den verschiedenen Dingen wahrnehmen. Daher ist auch alle Wirksamkeit der weltlichen Dinge eine nothwendige, und steht unter der Nothwendigkeit der allgemeinen Bewegung. Eine freie Thätigkeit kann es nicht geben. Ebensowenig eine Zweckmäßigkeit. Das ganze Universum ist in die Bande einer eisernen, blinden und vernunftlosen Nothwendigkeit geschlagen.

5. Es ist die größte Thorheit, von einem Gott zu sprechen, der über der Materie und ihrer Bewegung stünde. Nur der Schrecken vor den Revolutionen in der Natur und das Bedürfniß der Hülfe gegen deren schädliche Einwirkungen einerseits, sowie die Unkenntniß der natürlichen Ursachen andererseits, hat die Menschen zur Vorstellung von Göttern geführt. An diese Vorstellungen haben dann die Theologen und Metaphysiker angeknüpft, um den Unverstand noch weiter zu treiben. Sie haben die der Natur immanente Energie, womit sie sich bewegt, von ihr getrennt, sie in dieser Trennung personificirt, und als Gott über die Natur hingestellt, um die Bewegung davon abzuleiten. Anfänglich dachten sie sich diesen Gott noch als Weltseele; endlich aber sublimirten sie ihn gar zu einem „Geiste", worunter sie sich jedoch nur ein Aggregat von unter sich incompatiblen Eigenschaften denken konnten. Diesen Irrthum muß die Kenntniß der Natur zerstören; das Wort „Gott" muß aus der Sprache verbannt werden.

6. Der Mensch ist ein rein physisches Wesen. Man unterscheidet zwar zwischen dem physischen und moralischen Menschen; aber dieser Unterschied ist ein blos beziehungsweiser. Der physische Mensch ist der Mensch, in so fern er durch uns bekannte physische Ursachen thätig ist; der moralische Mensch dagegen ist derselbe Mensch, in so fern seine Thätigkeit durch solche physische Ursachen bedingt ist, die unsere Vorurtheile uns zu erkennen hindern. Eine Seele, die vom Körper verschieden wäre, gibt es nicht. Die Seele ist nichts anderes, als der Körper, in so ferne er ausschließlich nach seinen sensitiven Fähigkeiten und Functionen betrachtet wird. Und da diese insgesammt ihren Centralsitz im Gehirn haben, so ist die Seele in concreto nichts anderes, als das Gehirn. Nur durch Abstraction ist die Seele vom Leibe trennbar, und wer einen realen Unterschied der ersteren vom letzteren annimmt, der unterscheidet im Grunde nur das Gehirn von dem übrigen Körper. Die Metaphysiker sind nur dadurch auf den Begriff einer Seele gekommen, daß sie die sensitive Lebenskraft vom Körper im Denken trennten, und sie dann zu

einem einfachen Wesen sublimirten. Daher kann auch von einer Unsterblichkeit der Seele nicht die Rede sein.

7. Wie das allgemeine Streben der Natur, so geht auch alles Streben der einzelnen Wesen dahin, sich im Dasein zu erhalten. Dieses Streben nennen die Physiker Gravitation auf sich selbst, und es gibt sich auf zweifache Weise kund, nämlich als Attractions- und Repulsionskraft. Im Menschen dagegen tritt jenes Streben, seiner eigenthümlichen Natur entsprechend, hervor als Selbstliebe, die sich dann wiederum als Liebe zum Nützlichen und als Haß gegen das Schädliche offenbart. Hieraus fließt alles Thun des Menschen. Es gibt keine freie Selbstbestimmung. Unser Wille ist immer nothwendig determinirt durch das überwiegende Motiv, und dieses ist stets dasjenige, worin wir unseren größeren Vortheil erkennen. Nur weil und in so fern wir die physischen Ursachen unseres Thuns nicht kennen, bilden wir uns ein, daß wir mit Spontaneität und Freiheit handeln. Wenn wir auf ein gegebenes Motiv hin nicht handeln, so rührt solches blos daher, daß ein neues Motiv im Gehirn hervortritt, welches das erstere überwiegt und uns dadurch hindert, zu handeln. Die Ueberlegung besteht somit nur darin, daß zwei Motive abwechselnd auf unser Gehirn wirken, und so die Handlung suspendiren.

8. Da das subjective Interesse das einzige bewegende Element in allem Handeln des Menschen und der Nutzen das alleinige Richtmaß seiner Urtheile ist, so ist nur dasjenige gut, was nützlich, und nur dasjenige bös, was schädlich ist. Jede Verpflichtung gründet sich auf die Wahrscheinlichkeit oder Gewißheit, daß wir durch die bezügliche Handlung ein Gut erreichen oder ein Uebel abwenden werden. Die Tugend ist nur die Kunst, sich selbst glücklich zu machen durch die Beförderung der Glückseligkeit Anderer. Sie ist daher nur dadurch motivirt, daß der Mensch zur Förderung seiner eigenen Interessen und seines eigenen Wohles auch der Beihülfe Anderer bedarf. Den Zweck, die Leidenschaften zu mäßigen, hat die Tugend nicht. Jede Leidenschaft ist berechtigt. Die Strafgesetzgebung des Staates hat nur den Zweck, entweder die Wirkungen der Leidenschaften gleich einem Strome aufzuhalten, dadurch, daß die Strafdrohung als das stärkere Motiv dem Gehirne des Menschen aufgedrängt wird, oder aber den Einzelnen die Macht zu entziehen, Anderen zu schaden.

9. Brechen wir hier ab. Wir sehen, dieses System läßt an Aufrichtigkeit und Entschiedenheit nichts zu wünschen übrig. Es wird Alles negirt, was nicht rohe, blinde Materie ist, — Alles. Kein Gott, keine Seele, keine Vernunft, keine Freiheit, keine Zweckmäßigkeit in der Natur! Nichts als die Materie in den Banden einer vernunftlosen, eisernen Nothwendigkeit — ein Moloch, der die Kinder, die er erzeugt, in seinem eigenen Schoße wieder verschlingt. Wahrlich, wenn dieses System wahr wäre, dann lohnte es sich nicht der Mühe, zu leben[1]).

1) Der Naturforscher Buffon (1707—1788) theilte die materialistische Grundansicht, ohne jedoch selbe offen und rückhaltslos zu äußern.

Fünfter Abschnitt.

Fortgang der Philosophie in Deutschland.

Einen freundlicheren Anblick gewährt in dieser Periode die Philosophie in Deutschland, wenigstens in so ferne, als sie nicht bis zum Materialismus degenerirte, vielmehr sich auf der Höhe einer idealen Weltanschauung zu halten suchte. Allerdings drang im Laufe des 18. Jahrhunderts auch in Deutschland der Naturalismus unter dem schillernden Aushängschilde der „Aufklärung" ein; aber von Anfang an steuerte die Entwickelung diesem Ziele nicht zu. Der Naturalismus war etwas, was nach Deutschland importirt wurde, und freilich Anklang fand; aber er war doch wenigstens nicht ein einheimisches Product.

Wir behandeln zuerst die Rechts- und Gesellschaftstheorie, wie sie in dieser Zeit in Deutschland sich gestaltete, gehen dann auf Leibnitz und Wolff über, und schließen endlich mit der „deutschen Aufklärung" ab.

I. Rechts- und Gesellschaftstheorie.

Samuel Puffendorf und Christian Thomasius.

§. 65.

1. Die Rechts- und Staatslehre fand in Deutschland ebenso, wie in England und Frankreich in dieser Zeit eifrige Pflege. Hier knüpfte sie aber an Hugo Grotius an. Es ist vor Allem Samuel Puffendorf (1632 bis 1694), Professor und Geheimrath des Kurfürsten von Brandenburg, den wir hier zu nennen haben. Unter seinen Schriften ragen besonders zwei hervor: die Schrift de jure naturae et gentium, und das Buch de officio hominis et civis. Die Grundanschauungen, die er da entwickelt, harmoniren mit denen des H. Grotius und des Engländers Richard Cumberland, des Gegners des Hobbes.

2. Puffendorf erklärt sich vor Allem gegen die von Hobbes in die Rechtslehre eingeführte Hypothese des recht- und gesellschaftslosen Naturstandes. Ein solcher hätte nur dann einen Sinn, wenn man mit den alten Heiden annehmen wollte, die Menschen seien ursprünglich spontan aus der Erde hervorgewachsen. Es verträgt sich keineswegs mit der Natur und der natürlichen Beschaffenheit des Menschen, daß er völlig gesellschaftslos und gesetzlos lebe. Es muß für ihn ein natürliches Gesetz geben, das ihm vorschreibt, wie er als vernünftiges Wesen sein Thun und Lassen einzurichten habe.

3. Der Mensch ist nämlich von Natur aus ein geselliges Wesen. Er liebt zwar in erster Linie sich selbst; aber er weiß auch, daß er ohne die Hilfe Anderer gar nicht leben, geschweige denn glücklich sein könne; er weiß auch, daß Andere, die mit feindlicher Gesinnung ihm gegenübertreten, ihn auf's

Aeußerste schädigen können. Er ist also von Natur aus darauf angewiesen, mit Anderen seines Gleichen in ein geselliges Verhältniß zu treten, und gegen sie in solcher Weise sich zu verhalten, daß sie ihn nicht blos nicht schädigen, sondern daß sie ihn auch unterstützen in der Befriedigung seiner Bedürfnisse. Und darin nun, in dieser natürlichen Geselligkeit des Menschen, liegt der Grund des natürlichen Gesetzes. Was diese Geselligkeit von dem Menschen fordert, was nothwendig ist, um die Geselligkeit zu begründen und aufrecht zu erhalten, das ist natürliches Gesetz.

4. Frägt es sich nun aber, welches denn der höchste Grund und die oberste Quelle dieses natürlichen Gesetzes sei, so sind wir auf den göttlichen Willen hingewiesen. Denn Gott ist es, welcher die Natur des Menschen also eingerichtet hat, daß dieser nur im geselligen Leben sich erhalten und vervollkommnen kann; er ist es daher auch, welcher jene Gesetze in seine Natur gelegt hat, durch deren Befolgung die Geselligkeit zwischen den Menschen bedingt ist. Von ihm geht also zuhöchst das natürliche Gesetz aus und durch ihn, durch seinen Willen hat es auch obligatorische Kraft. Darum ist die Ansicht des Hugo Grotius, daß das natürliche Gesetz bestände und obligatorische Kraft hätte, auch unter der Voraussetzung, daß es keinen Gott gäbe, eine absurde Unterstellung. Eben so wenig kann man sagen, es gebe Handlungen, die an sich gut und böse, und darum von Gott geboten oder verboten seien; jede Handlung erhält ihren moralischen Charakter erst durch das Gebot oder Verbot des göttlichen Willens.

5. In der Lehre vom Eigenthum setzt Pufendorf, wie Hugo Grotius, eine allgemeine Gütergemeinschaft als das Ursprüngliche voraus. Zur Entstehung des Eigenthums war also eine Thatsache vorausgesetzt, und diese ist ein Theilungsvertrag. Aber auf diese Theilung der Güter waren die Menschen durch das natürliche Gesetz selbst angewiesen, in so fern dieses überall auf friedliche und ruhige Geselligkeit unter den Menschen es absieht. Denn wäre es bei der ursprünglichen Gütergemeinschaft geblieben, und hätte daher Jeder beliebig jegliche Sache für seinen Genuß und Gebrauch sich aneignen können, dann hätte es, weil ein und dieselbe Sache von Mehreren zugleich hätte in Anspruch genommen werden können, zu endlosen Zwistigkeiten und Streitigkeiten kommen müssen. Dies um so mehr, als gar manche Güter der Erde erst der menschlichen Arbeit bedürfen, um für den Genuß brauchbar gemacht zu werden. Hätte da Jeder das gleiche Recht auf die von einem Andern bearbeitete Sache, wie dieser es in Anspruch nimmt: welch große Verwirrung und Unordnung müßte sich hieraus ergeben! Darum der Theilungsvertrag.

6. Daraus ist schon ersichtlich, in wie fern das Eigenthum als eine naturrechtliche Institution zu betrachten sei. Nicht unmittelbar ist es eine solche, sondern nur in so fern, als das Ziel, welches das natürliche Gesetz überhaupt verfolgt, diese Institution nahe legt, und in gewissem Sinne fordert. Da nämlich das natürliche Gesetz friedliche Geselligkeit erzweckt, der Friede und die Eintracht unter den Menschen aber nicht erhalten werden könnte ohne die Ein-

führung des Eigenthums, so weist das natürliche Gesetz selbst die Menschen darauf hin, jenen Theilungsvertrag einzugehen, durch welchen das Eigenthum entsteht. Vor Schließung dieses Vertrages galt also das natürliche Gesetz: „Du sollst nicht stehlen" noch nicht als formales Gesetz; es lag vielmehr virtuell gewissermaßen verborgen in dem allgemeinen Gesetze, daß geschlossene Verträge zu halten seien. Nach der Einführung des Eigenthums dagegen trat es als formales Gesetz hervor.

7. Analog wie mit der Entstehung des Eigenthums verhält es sich auch mit der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft oder des Staates. Auch die staatliche Gesellschaft ist gefordert durch das Interesse des friedlichen Zusammenlebens der Menschen, in so fern in der bürgerlichen Gesellschaft Alle Schutz gegen Widersacher finden, und durch gemeinsames Zusammenwirken zu zeitlicher Wohlfahrt gelangen sollen. Aber thatsächlich kann die bürgerliche Gesellschaft nur zu Stande kommen durch vertragsmäßiges Uebereinkommen. Es müssen nämlich vor Allem jene, welche zu einer derartigen Gesellschaft zusammentreten, ihre verschiedenen Ansichten und Willensmeinungen bezüglich der Mittel zur Erreichung des staatlichen Zweckes aufgeben, und zu einem einheitlichen Willen in der gedachten Richtung sich vereinigen. Dann aber muß auch eine Macht hergestellt werden, welche diesen einheitlichen Willen vertritt und durchführt, und müssen demgemäß Alle dem Willen einer einzelnen Person oder eines Conciliums, welches Träger jenes allgemeinen Willens ist, sich unterwerfen.

8. Das alles kann aber nur auf dem Wege des Vertrages geschehen. Zuerst schließen Jene, welche eine bürgerliche Gesellschaft begründen, unter sich einen Vertrag ab, dahin gehend, daß sie zu einer bleibenden Gemeinschaft sich zusammenschließen wollen. Dann verständigen sie sich über die Regierungsform, die in der also geschlossenen Gemeinschaft eingeführt werden soll. Und ist darüber Beschluß gefaßt, dann folgt ein neuer Vertrag. In diesem contrahiren alle Glieder der Gemeinschaft mit jener Person oder mit jenem Concilium, dem die Regierung des Ganzen übertragen werden soll, so zwar, daß die ersteren sich dieser Person oder diesem Concilium zum Gehorsam verpflichten, während dagegen der zum Träger der Gewalt Bestimmte sich verbindlich macht, über die gemeinsame Sicherheit zu wachen und das gemeinsame Wohl zu besorgen.

9. Daraus ist ersichtlich, wie und in wie fern die höchste Gewalt im Staate von Gott abzuleiten sei. Eine unmittelbare Uebertragung der Gewalt an deren Träger von Seite Gottes ist nicht anzunehmen. Der Ursprung der obersten Gewalt kann auf Gott nur in einem ähnlichen Sinne zurückgeführt werden, wie die Entstehung des Eigenthums. Da nämlich von dem Augenblicke an, wo die Zahl der Menschen in höherem Maße sich mehrt, die Forderungen des Naturrechtes ohne Gründung von bürgerlichen Gesellschaften nicht mehr realisirt werden können, so fordert das Naturrecht selbst die Bildung solcher Gesellschaften, und da Gott es ist, welcher das Naturgesetz gegeben, so muß es consequenterweise auch als Gottes Wille betrachtet werden, daß solche Gesellschaften sich bilden. Und da letztere wiederum nicht möglich sind, ohne daß

durch einen Vertrag der gesellschaftsbildenden Personen ein Oberhaupt aufgestellt und ihm die oberste Gewalt übertragen wird, so ist es auch als Gottes Wille anzusehen, daß diese Uebertragung geschehe. In diesem, aber auch nur in diesem Sinne stammt die Gewalt von Gott.

10. An Puffendorf schließt sich als weiterer Vertreter der Rechts- und Gesellschaftstheorie an Christian Thomasius (1655—1728). Er hat seine Anschauungen niedergelegt in zwei Hauptwerken, nämlich: Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta juris naturae secundum hypotheses Puffendorfii perspicue demonstrantur; und: Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta, in quibus secernuntur principia honesti, justi et decori. Thomasius steht in seiner Rechtsanschauung ganz auf den Grundsätzen Puffendorfs und hat demnach wenig Eigenthümliches.

11. Thomasius unterscheidet ein dreifach Gutes: Das Ehrbare (honestum), das Wohlanständige (decorum) und das Gerechte (justum). Als oberstes Princip muß festgehalten werden, daß Alles, was das Leben der Menschen dauerhaft und glücklich macht, zu thun, das Gegentheil aber zu unterlassen sei. Die menschliche Glückseligkeit besteht aber in einem lobenswerthen, angenehmen und sorgenfreien Leben, und dieses kann, wie auch dem ungebildeten Verstande einleuchten muß, nur durch ein ehrbares, wohlanständiges und gerechtes Verhalten erzielt werden. Demgemäß scheidet sich das Naturrecht im weiteren Sinne genommen aus in die Ethik für das Erhabene, in die Politik für das Wohlanständige, und in das Naturrecht im engeren Sinne für das Gerechte.

12. Bei dem Rechte und der ihm entsprechenden Verbindlichkeit werden zwei Menschen im Verhältniß zu einander gedacht; beim Ehrbaren und Wohlanständigen dagegen wird der Mensch blos im Verhältniß zu sich selbst betrachtet; das Recht ist etwas Aeußerliches und erzeugt äußere Verbindlichkeiten gegen Andere; das Ehrbare und Wohlanständige dagegen erzeugen nur innere Verbindlichkeiten; die aus dem Rechte entspringenden Verbindlichkeiten sind äußerlich erzwingbar, die aus dem Ehrbaren und Wohlanständigen entspringenden stehen blos unter dem Zwange des eigenen Gewissens.

13. Weiter wollen wir die Doctrinen des Thomasius nicht verfolgen[1]). Im Ganzen und Großen wandelt er, wie wir schon bemerkt, doch nur in den Fußstapfen Puffendorfs [2]).

---

1) Ueber ihn schrieb Luden, Christ. Thomasius, nach seinen Schicksalen und Schriften, Berl. 1805.

2) Hier kann zugleich auch erwähnt werden der Neapolitaner Giov. Vico (1699—1744), vornehmlich bekannt durch sein Werk: De uno universi juris principio, Neap. 1729. Ueber ihn schrieb Werner, J. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher. Wien.

II. Gottfried Wilhelm von Leibnitz.

1. Sein Leben und seine Schriften.

§. 66.

1. G. W. v. Leibnitz ward 1646 zu Leipzig geboren. Sein Vater war Professor der Moral an der dortigen Universität. Mit 15 Jahren schon ein vielseitiger Gelehrter, bezog Leibnitz die Universität seiner Vaterstadt. Nachdem er Baccalaureus der Philosophie geworden, widmete er sich dem Studium der Rechte, und promovirte zu Altdorf auf's Glänzendste als Doctor beider Rechte. Bald darauf kam er in enge Beziehung mit dem Baron Christian von Boineburg, und trat in Folge dessen 1670 in churmainzische Dienste, in welchen auch letzterer stand. Als churmainzischer Rath ging er nach Paris und blieb daselbst bis 1676; worauf er von dem Herzoge Johann Friedrich von Hannover als Rath und Bibliothekar nach Hannover berufen wurde. Im Jahre 1688 unternahm Leibnitz eine Reise nach Rom, wo er mit der größten Achtung behandelt wurde. Im Jahre 1690 kam er nach Hannover zurück und wirkte für die Erhebung des Hauses Hannover zur Churfürstenwürde. In der Mitte dieses Jahrzehentes trat Leibnitz in Verbindung mit dem brandenburgisch-preußischen Hofe, welche Verbindung er dazu zu benützen suchte, die Union der Calvinisten und Lutheraner zu Stande zu bringen, was jedoch nicht gelang. Von 1712—1714 lebte er zu Wien. In seinen letzten 20 Lebensjahren besuchte Leibnitz keine protestantische Kirche mehr, und hielt sich von den Religionsübungen dieser Gemeinschaft ferne. Er starb im Jahre 1716 zu Hannover.

2. Was die Werke des Leibnitz betrifft, so ist zu seinen Lebzeiten außer seinen frühesten Dissertationen (de principio individui, Lips. 1663; specimen quaest. philos. ex jure collectarum, ib. 1664, und: tractatus de arte combinatoria, Lips. 1666) nur die „Theodicee" Amst. 1710 als selbstständiges Werk erschienen. Um so zahlreicher aber sind die Abhandlungen, welche Leibnitz seit 1682 in der Zeitschrift: Acta eruditorum Lipsiensium, und seit 1691 in dem Journal des savans veröffentlichte. Sehr ausgebreitet war Leibnitzens Briefwechsel, in welchem er mannigfache wissenschaftliche Fragen behandelte. Nach Leibnitzens Tode wurden nach und nach mehrere bis dahin ungedruckte Briefe und Abhandlungen desselben herausgegeben. Endlich entstanden mehr oder minder vollständige Sammlungen der Leibnitz'schen Schriften. Die erste war die Raspe'sche Sammlung (Oeuvres philos. latines et françaises de feu Mr. Leibnitz, Halle 1765). Bald hernach folgte die Dutens'sche Ausgabe der Leibnitz'schen Werke (Leibnitzii opera omnia. Genevae 1768). Dazu erschienen dann wieder mannigfache Ergänzungen. Die deutschen Schriften des Leibnitz hat Guhrauer 1838—1840 edirt. Eine neue Gesammtausgabe seiner philosophischen Schriften hat J. Ed. Erdmann veranstaltet[1]). Pertz, Foucher de Careil und Onno Klopp haben gleichfalls Editionen der Leibnitz'schen Werke unternommen.

---

1) Godofr. Guil. Leibnitzii opera philos., quae exstant latina, Gallica, germanica omnia, Berol. 1840.

3. Die vornehmsten unter den philosophischen Schriften des Leibnitz, wie sie in der Erdmann'schen Sammlung aufgeführt sind, dürften folgende sein: a) die Nouveaux essais sur l'entendement humain, eine Streitschrift gegen Locke; b) die Theodicée; c) die Monadologie; d) Système nouveau de la nature, mit den Eclaircissemens du syst. de la nat.; e) Principes de la nature et de la grace; f) Meditationes de cognitione, veritate et ideis; g) Causa Dei asserta; h) Commentatio de anima brutorum; i) Sur l'esprit universel; k) Briefe an Arnauld, P. de Bosses, Bierling, Clarke u. s. w.; l) Du principe de vie; m) De libertate. Dazu Systema theologicum, Confessio naturae contra atheistas, u. s. w.

4. Dieses vorausgeschickt, wollen wir nun zuerst die Erkenntnißlehre und Theologie, dann die Monadenlehre, und endlich die Psychologie und Ethik des Leibnitz behandeln[1]).

2. Erkenntnißlehre.

§. 67.

1. Die Idee definirt Leibnitz als »un objet immédiat interne,« und lehrt, daß dieses unmittelbare innere Object une expression de la nature ou des qualités des choses sei. Je nach ihrer größeren oder geringeren Vollkommenheit in subjectiver Beziehung sind die Ideen auszuscheiden in klare und dunkle, in deutliche und verworrene, in adäquate und inadäquate. Je nach der Verschiedenheit der Gegenstände dagegen, welche sie repräsentiren, scheiden sie sich aus in sinnliche und intellectuelle Ideen. Das, was wir Wahrheit nennen, gründet in dem Verhältniß der Ideen zu einander, insofern es von

1) Ueber Leibnitz schrieben unter Anderen: M. L. de Neuf-ville (Jaucourt), Hist. de la vie et des ouvrages de W. Leibnitz (in der Amsterdamer Ausg. d. Theodicee, 1734); Fontenelle, Eloge de Mr. Leibnitz (Par. Ak. 1717); Chr. Wolff, Elogium Leibnitzii (Act. erud. 1717); G. E. Guhrauer, G. W. Frhr. v. Leibnitz, Bresl. 1842, 1846; Kant, Ueber den Optimismus, Königsb. 1759; L. Feuerbach, Darstellung, Entwickelung und Critik der Leibnitz'schen Philosophie, Ansbach 1837; Nourisson, De la philosophie de Leibnitz; Paris 1860; H. C. W. Sigwart, Die Leibnitz'sche Lehre von der prästabilirten Harmonie, in ihrem Zusammenhange mit früheren Philosophemen betrachtet, Tüb. 1822; Guhrauer, Leibn. doctrina de unione animae et corporis, Berlin 1837; M. Kahle, L. Vinculum substantiale, Berl. 1839; R. Zimmermann, Leibnitz und Herbart, Eine Vergleichung ihrer Monadologien, Wien 1849; und: Das Rechtsprincip bei Leibnitz, Wien 1852; A. Foucher de Careil, Leibnitz, La phil. juive et la cabbale, Paris 1861; Leibnitz, Descartes et Spinoza, avec un rapport par V. Cousin, Paris 1863; J. Bonifas, Étude sur la théodicée de Leibnitz, Paris 1863; H. Sommer, De doctrina, quam de harmonia praestabilita Leibnitzius proposuit, Göttingae 1864; Oscar Svahn, Akad. Abhand. über die Monadenlehre, Lond. 1863; Trendelenburg, Ueber L.'s Entwurf einer allg. Charakteristik (Berl. Akad. 1856); J. Durdik, Leibnitz und Newton, Halle 1869; D. Caspari, Leibnitz' Philos., beleuchtet vom Gesichtspunkte der phys. Grundbegriffe von Kraft und Stoff, Leipzig 1870; Engler, Darstellung und Critik des Leibnitz'schen Optimismus, Jena 1883; Merz, Leibnitz; aus dem Englischen, Heidelb. 1885; u. A. m.

uns erkannt wird. Die Wahrheiten scheiden sich dann aus in zufällige und nothwendige, in Vernunft- und Erfahrungswahrheiten.

2. Diese Vorbegriffe vorausgesetzt, vertheidigt nun Leibnitz gegen Locke den cartesianischen Satz, daß es eingeborene Ideen und Principien gebe. Und zwar dehnt er diesen Satz auf alle intellectuellen Ideen und Principien ohne Ausnahme aus. Alle intellectuellen Ideen und Principien sind uns eingeboren. Denn die intellectuellen Principien tragen in sich den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit. Was aber nothwendig und allgemein ist, kann nicht aus der Erfahrung stammen, weil diese uns immer nur Zufälliges und Einzelnes bietet. Jene allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten müssen also aus dem Fond unseres eigenen Ichs hervorgehen, und folglich uns eingeboren sein. Eben das ist der Grund, daß wir ihnen sogleich beistimmen, sobald wir sie nur erkennen.

3. Wenn die Empiristen sagen, daß Nichts im Verstande sei, was vorher nicht im Sinne gewesen (Nihil in intellectu, quod prius non fuerit in sensu), so ist darauf zu erwiedern, daß wenigstens der Verstand selbst davon ausgenommen werden müsse. — Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, *nisi intellectus ipse*. Also ist wenigstens die Idee unseres eigenen Ichs uns angeboren. Wenn aber dieses, dann haben wir in unserem bewußten Selbst schon die Grundlage für eine Menge von Ideen, wie z. B. für die Idee des Seins, der Substanz, der Dauer, der Veränderung u. s. w. Diese können wir daher sämmtlich aus unserem eigenen Ich, aus unserem eigenen Selbstbewußtsein schöpfen, ohne daß uns für die Gewinnung derselben die sinnliche Erfahrung nothwendig wäre. Ja sie sind von unserem Ich ganz untrennbar, und wie daher die Idee unseres Ichs uns eingeboren ist, so müssen es in dieser auch jene Ideen sein.

4. Frägt man aber, wie und auf welche Weise denn die intellectuellen Ideen und Principien uns eingeboren seien, so kann man nicht sagen, daß sie blos der Potenz nach in uns liegen. Denn würde man unter dem Eingeborensein nichts weiter verstehen, als das nackte Vermögen, sie zu setzen, dann würde der Begriff des Eingeborenseins illusorisch werden. Aber auch in dem Sinne können jene Ideen nicht als eingeboren betrachtet werden, daß die Seele sie stets wirklich denkt; denn allerdings sind die eingeborenen Ideen stets von einem, wenn auch unmerklichen Denken der Seele begleitet; aber nicht deshalb und in so fern sind sie uns eingeboren, als sie dieses Denken stets begleitet, sondern letzteres ist vielmehr erst eine Folge ihres Eingeborenseins.

5. Man muß also das Eingeborensein der Ideen und Principien so fassen, daß man letztere als gewisse natürliche Virtualitäten der Seele auffaßt, indem man annimmt, daß die Seele von Natur aus eine gewisse Disposition, Fertigkeit oder Virtualität besitze, jene Ideen und Wahrheiten aus sich zu erzeugen. Diese sind also in der menschlichen Seele präformirt; die Seele ist zu vergleichen mit einem Marmor, in welchem gleichfalls schon vor seiner Bearbeitung jene Züge und Formen präformirt sind, welche dann in Folge der Bearbeitung an seiner Oberfläche hervortreten.

6. Die Seele ist zwar, wie bereits angedeutet, nie ohne wirkliches Denken; denn eine Seele ohne Thätigkeit ist ebenso undenkbar, wie ein Körper

in absoluter Ruhe. Aber dieses Denken der Seele ist nicht immer mit Bewußtsein verbunden. In uns ist stets eine unendliche Menge von Perceptionen; aber die Perception ist nicht stets Apperception, d. h. sie ist nicht immer mit Bewußtsein verbunden. Soll eine Perception in uns zur Apperception werden, dann muß eine Veranlassung, eine gelegenheitliche Ursache dazu vorhanden sein, und das ist die sinnliche Erfahrung. Die sinnliche Erfahrung ist daher auch die gelegenheitliche Ursache dazu, daß die eingeborenen Ideen und Wahrheiten von uns zum Bewußtsein gebracht werden. Entsteht nämlich in der Seele eine sinnliche Vorstellung, so gibt diese ihr die Veranlassung, die der Vorstellung entsprechende Idee in sich zu bilden, und damit dasjenige, was virtuell in ihr angelegt ist, zur Actualität der Erkenntniß zu bringen.

7. Die eingeborenen Ideen und Principien sind das natürliche Licht der Vernunft; sie läugnen hieße die Vernunft läugnen. Die Hauptprincipien aber, auf welche alle übrigen sich zurückführen lassen, sind das Princip des Widerspruches und das Princip des hinreichenden Grundes. Auf das Princip des Widerspruches reduciren sich alle nothwendigen Wahrheiten, auf das Princip des hinreichenden Grundes dagegen alle zufälligen oder factischen Wahrheiten. Jene beiden Principien sind daher auch die Grundlagen aller weiteren auf dem Wege des discursiven Denkens zu erzielenden Erkenntniß.

8. Leibnitz geht jedoch noch weiter. Ihm gelten nicht blos die intellectuellen Ideen und Principien als eingeboren, sondern er behauptet auch von den sinnlichen Ideen, daß die Seele sie aus sich allein erzeuge. Die sinnliche Empfindung im Gehirn ist zwar auch hier für die Seele die gelegenheitliche Ursache zur Hervorbringung der entsprechenden sinnlichen Idee; aber sie übt durchaus keinen realen Einfluß auf die Entstehung dieser Idee in der Seele aus, so wenig als die sinnliche Idee die intellectuelle in uns hervorruft. Die Seele hat keine Fenster, durch welche die sinnlichen Objecte in sie eingehen könnten. — Es hängt diese Annahme mit der Monadenlehre des Leibnitz zusammen, von welcher wir unten zu sprechen haben werden.

3. Theologie.

§. 68.

1. Gehen wir von der Erkenntnißlehre zur Theologie über, so eignet sich Leibnitz, wie nach seinen erkenntniß-theoretischen Lehrsätzen nicht anders zu erwarten steht, den ontologischen Beweis des Cartesius für Gottes Dasein gleichfalls an. Jedoch findet er sich veranlaßt, denselben zu modificiren. Er hält nämlich dafür, das ontologische Argument in der cartesianischen Form beweise nur, daß das unendlich vollkommene Wesen, falls es möglich sei, wirklich existiren müsse. Folglich wird in diesem Beweise die Möglichkeit des unendlich vollkommenen Wesens vorausgesetzt. Aber die bloße Voraussetzung reicht nicht hin, sie muß bewiesen werden. Und das hat Cartesius nicht gethan. Demnach hängt dem ontologischen Argumente in der cartesia-

nischen Form ein Mangel an. Dieser muß beseitigt werden, wenn selbes vollkommen concludent sein soll. Und dies geschieht dadurch, daß man zuerst die Möglichkeit des unendlich vollkommenen Wesens beweist, und dann von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit desselben schließt. Die Möglichkeit des unendlich vollkommenen Wesens ergibt sich aber daraus, daß letzteres nur Realität in sich schließt, und keine Realität als solche mit einer anderen im Widerspruche steht. Denn was nicht in sich selbst widersprechend ist, das ist möglich.

2. Was den höchsten Grund der ewigen und nothwendigen Wahrheiten betrifft, so bestreitet Leibnitz die Ansicht des Cartesius, daß dieser höchste Grund der göttliche Wille sei; denn dieser könne Unmögliches nicht möglich machen. Die ewigen und nothwendigen Wahrheiten haben vielmehr ihren Grund in dem göttlichen Verstande, und gehen demnach dem göttlichen Willen voraus. Der göttliche Verstand ist der Grund der Wesenheit, der göttliche Wille dagegen nur der Grund der Existenz der Dinge. Der göttliche Verstand ist gewissermaßen die Region der ewigen Ideen und Wahrheiten; in ihm findet sich eine unendliche Menge von möglichen Welten, und Sache des göttlichen Willens ist es blos, unter diesen möglichen Welten jene zu bestimmen, welche er in's Dasein setzen will.

3. Hier aber ist der göttliche Wille, falls er schaffen will, nothwendig an die beste und vollkommenste Welt gebunden. Denn es ließe sich mit der unendlichen Weisheit und Güte Gottes nicht vereinbaren, daß er eine minder gute und vollkommene Welt schaffen sollte. Gott kann nur das Beste wollen. Welchen Grund könnte er auch haben, eine minder gute Welt zu schaffen? Keinen. Aber ohne Grund kann Gott nicht handeln. Allerdings scheint hiedurch die göttliche Freiheit beschränkt zu werden; aber es scheint nur so. Denn Gott wird ja doch nicht durch eine außer ihm liegende Ursache, sondern nur durch seine eigene Vollkommenheit zur Schöpfung der besten Welt bestimmt, und die übrigen Welten sind und bleiben doch immer metaphysisch möglich, wenn sie auch moralisch unmöglich sind. Der Zweck der Schöpfung ist in erster Linie die Verherrlichung Gottes und in zweiter Linie die Beseligung der vernünftigen Creaturen. Dieser Zweck läßt sich nur in der besten Welt vollkommen erreichen.

4. Aus diesem Princip des Optimismus erledigt dann Leibnitz auch die Frage, wie denn Gott das Böse in der Welt zulassen konnte. Gott mußte das Böse zulassen, sagt er, weil das Böse in der besten Welt eingeschlossen ist, d. h. weil die Welt nicht die beste wäre, wenn nicht in derselben auch das Böse vorhanden wäre. Denn das Böse trägt ja bei zur größeren Verherrlichung und Offenbarung des Guten. Falls also Gott schaffen wollte, so mußte er das Böse zulassen; die Zulassung des Bösen ist von Seite Gottes ein Zeichen höchster Güte, weil es ein Beweis ist, daß er die beste Welt geschaffen hat. — Eine eigenthümliche Ansicht!

5. Von der Theologie gehen wir über zur

4. Monadenlehre.

§. 69.

1. Die rein mechanische Naturerklärung des Cartesius befriedigt Leibnitz nicht. Er hält es für unrichtig, den körperlichen Dingen alles und jedes Princip der Thätigkeit abzusprechen, und alle Naturerscheinungen aus der bloßen mechanischen Bewegung zu erklären. Er will in der Natur außer dem Mechanismus auch wieder das dynamische Princip zur Geltung bringen. In diesem Streben aber überschreitet er die rechte Grenze, und indem er den Dynamismus in der Weise urgirt, daß ihm darüber das eigentlich Stoffliche in den Körpern verloren geht, gelangt er zu einem physikalischen Idealismus, der ebenso einseitig ist, wie der physikalische Materialismus der todten Atomistik.

2. Leibnitz erklärt sich vor Allem gegen die cartesianische Annahme einer unendlichen Theilbarkeit der Körper. Der Körper, lehrt er, ist allerdings theilbar; aber in dieser Theilung kann man nicht in's Unendliche gehen. Man muß zuletzt bei einfachen Theilen anlangen, welche nicht mehr theilbar sind, und diese einfachen Theile können dann nur als einfache Substanzen gefaßt werden. Diese einfachen Substanzen nun, aus welchen als aus ihren letzten Bestandtheilen alle Körper bestehen, nennt Leibnitz Monaden. Demnach kann nach seiner Ansicht keine zusammengesetzte Substanz als Substanz im strengen Sinne gefaßt werden; sie ist vielmehr nur eine Sammlung oder eine Einheit von vielen Substanzen oder Monaden. — Das ist der Hauptlehrsatz des Leibnitz im Gebiete der Naturphilosophie, und es handelt sich daher nun darum, wie und auf welche Weise er denselben durchführt.

3. Die Monade unterscheidet sich dadurch vom Atom, daß sie eine vollkommen einfache Substanz, gleichsam ein metaphysischer Punkt ist, während das Atom immerhin noch als ausgedehnt gedacht werden muß. Als einfache Substanz ist die Monade ganz nach der Analogie der menschlichen Seele aufzufassen. Die Folge davon ist, daß eine Monade durch natürliche Kräfte weder hervorgebracht, noch zerstört werden kann. Sie kann blos durch Schöpfung entstehen, und daher auch nur durch Vernichtung ihr Dasein verlieren. Beides aber fordert eine göttliche Wirksamkeit, ein Wunder der göttlichen Allmacht.

4. Als einfache Substanz ist die Monade wesentlich Kraft; ohne diesen Begriff läßt sie sich nicht denken. Sie ist zwar nicht reine Kraft ohne alle Potenzialität; denn Actus purus ist nur Gott; aber eine active Kraft muß ihr doch beigelegt werden; denn dieses gehört zum Wesen der Substanz. Frägt es sich aber, wie diese active Kraft der Monade des Näheren zu bestimmen sei, so ist in dieser Beziehung die Analogie der Menschenseele ebenfalls maßgebend. Wie nämlich die Grundkräfte der Seele Erkenntniß und Willenskraft sind, so muß auch die active Kraft jeder anderen Monade

zurückgeführt werden auf Perceptions- und Strebekraft (perceptio et appetitus). Jede Monade verhält sich also einerseits perceptiv, andererseits strebend.

5. Vermöge der Perceptivkraft nun ist jede Monade fähig, das Universum vorzustellen; vermöge der Strebekraft dagegen sucht jede Monade das Universum vorzustellen. Die Perceptivkraft ist somit die Vis repraesentativa universi; die Strebekraft dagegen bewirkt, daß dieses Vermögen in Act gesetzt wird. In Folge dessen ist jede Monade ein lebendiger Spiegel des Universums. Wer daher eine Monade vollkommen erkennen würde, der würde in ihr als im Spiegel auch das ganze Universum erkennen.

6. Doch stellt jede Monade das Universum stets nur von jenem bestimmten Standpunkte aus vor, den sie im Universum einnimmt. Daher spiegeln die Monaden das Universum in verschiedener Weise in sich ab, je nachdem sie einen verschiedenen Standpunkt in letzterem einnehmen. Und da jede einzelne Monade ihren eigenen Standpunkt im Universum hat, so ist auch die Abspiegelung des Universums in jeder derselben eine verschiedene. Es kann daher im Universum unmöglich zwei oder mehrere ganz gleiche Monaden oder Monadencomplexe, die blos der Zahl nach verschieden wären, geben. Denn in diesem Falle wären sie nicht mehr unterscheidbar, und müßten daher als identisch betrachtet werden. Das ist das Leibnitz'sche »Principium identitatis indiscernibilium.«

7. Als geschaffene Substanz ist aber die Monade auch veränderlich, d. h. sie kann von der einen Vorstellungsart des Universums zur anderen übergehen. Das Princip dieser Veränderung kann aber nicht außer der Monade liegen; denn da jede Monade eine einfache Substanz ist, so kann keine auf die andere einen realen physischen Einfluß ausüben. Wenn also die Monade verschiedener Modificationen fähig ist, so kann das Princip des Uebergangs von der einen zur anderen Modification nur in ihr selbst liegen. Und dieses Princip ist eben die Strebekraft, vermöge deren die Monade von der einen Weise der Vorstellung zur anderen überzugehen sucht.

8. Kann demnach jede Monade nur selbst sich verändern, so ist aber der Fortgang der Veränderungen in einer Monade durch ein allgemeines Gesetz geregelt. Dieses Gesetz besteht darin, daß die nachfolgende Modification stets ihren hinreichenden Grund in der nächst vorausgehenden hat. Alle successiven Veränderungen in einer Monade hängen somit in einer continuirlichen Kette zusammen, in so fern die vorausgehende als der hinreichende Grund der nachfolgenden Modification diese stets mit Nothwendigkeit nach sich zieht, und so die Vergangenheit immer gewissermaßen geschwängert ist mit der Zukunft.

9. Verhält es sich aber also, dann kann von einer realen, physischen Wechselwirkung zwischen den einzelnen Monaden, aus denen das Universum besteht, nicht die Rede sein. Da aber doch factisch eine Wechselwirkung zwischen den Dingen der Welt stattfindet, so entsteht die Frage, wie diese zu erklären sei. Diese Frage beantwortet Leibnitz damit, daß er jene Wechselwirkung als eine blos ideale gelten läßt, die als solche im göttlichen Ver-

stande präformirt ist. Er bezeichnet diese ideale Wechselwirkung als eine „prästabilirte Harmonie".

10. Indem nämlich der göttliche Verstand von Ewigkeit her alle Monaden zusammenordnete, hat er in dieser Zusammenordnung auf jede einzelne Monade Rücksicht genommen, und sie in eine solche Stellung zu den übrigen Monaden gebracht, daß in jedem Momente ihre Thätigkeit und die in dieser Thätigkeit involvirte Modification stets ganz genau den Thätigkeiten und Modificationen aller übrigen Monaden des Universums entspricht. Gott konnte dieses, weil er in jeder Monade die Kette ihrer Veränderungen, die ja continuirlich als Ursache und Wirkung miteinander zusammenhängen, erblickte, und daher auch die ganze Kette der Modificationen der einen Monade mit der ganzen Kette der Modificationen aller übrigen Monaden in Uebereinstimmung zu setzen vermochte. Und darin besteht denn die zwischen allen einzelnen Monaden des Universums „prästabilirte Harmonie".

11. Gilt das bisher Gesagte von allen Monaden insgesammt, so sind aber die Monaden wieder in mannigfachen Graden gegen einander abgestuft. Diese Abstufung richtet sich nach der größeren oder geringeren Vollkommenheit ihrer perceptiven (und appetitiven) Kraft, wornach ihre Vorstellung des Universums eine mehr oder weniger klare und deutliche ist. Bei den einen ist diese Vorstellung eine ganz dunkle, so daß sie sich wie im Zustande der Betäubung befinden. Das sind die nackten Monaden. Andere befinden sich in einem so zu sagen schlafähnlichen Zustande, und ist daher ihre Vorstellung des Universums eine traumähnliche. Das findet statt bei den Pflanzenseelen. Wieder andere erheben sich schon zur sinnlichen Empfindung und dadurch zu einer dunkeln, verworrenen Vorstellung des Universums. Das sind die Thierseelen. Andere endlich haben ein klares und deutliches Bewußtsein und stellen daher auch das Universum klar und deutlich vor. Das sind die Menschenseelen. Ueber allen geschaffenen aber steht die ungeschaffene Monade, deren Erkenntniß des Universums eine adäquate ist. Das ist Gott.

12. Ferner muß unterschieden werden zwischen Centralmonaden und peripherischen Monaden. Die Centralmonade verhält sich zu einem Monadencomplex als Mittelpunkt, um welchen die übrigen sich angliedern, und ist eben deshalb in einem solchen Monadencomplexe auch die herrschende Monade, unter welcher die übrigen stehen. Peripherische Monaden dagegen sind jene, welche in einem Monadencomplexe um die Centralmonade sich gruppiren und dieser als der dominirenden Monade untergeordnet sind.

13. Diese Unterscheidung vorausgesetzt, läßt sich nun erklären, wie und in welcher Weise der Wesensbestand der verschiedenen Körper auf die Monaden zurückzuführen sei. Aus den nackten Monaden bestehen als aus ihren letzten Bestandtheilen alle unorganischen Körper. Jene sind die Materia prima, aus welcher das gesammte körperliche Universum sich bildet. Dadurch nämlich, daß solche nackte Monaden in einem Monadencomplexe miteinander

verbunden sind, existirt der unorganische Körper. Dieser ist somit keine reale, sondern nur eine Aggregateinheit. Daß ein solcher Körper rein passiver Natur ist, hat seinen Grund darin, daß die nackten Monaden nur eine ganz dunkle Perception haben und die Monade sich in dem Grade passiv verhält, als sie dunkle und verworrene Perceptionen hat, während sie dagegen in dem Grade sich activ verhält, als ihre Perceptionen klare und deutliche sind.

14. Reducirt sich aber der Wesensbestand der unorganischen Körper auf ein bloßes Aggregat von nackten Monaden, so folgt daraus, daß die Ausdehnung, weit entfernt das Wesen des Körpers zu bilden, vielmehr nur Erscheinung ist. Ein Aggregat von einfachen Monaden erscheint in der sinnlichen Auffassung als etwas Ausgedehntes. Die Ausdehnung ist somit nur ein in der Aggregateinheit der Monaden begründetes Phänomen, und kann nicht als eine reale Eigenschaft der Körper betrachtet werden. Das Gleiche gilt von allen anderen sinnlichen Eigenschaften der Körper, wie von der Dichtigkeit, Undurchdringlichkeit, Schwere u. dgl. Der Raum ist daher gleichfalls nichts anderes als die Ordnung der coexistirenden Erscheinungen, die Zeit dagegen die Ordnung der Successionen in der Erscheinung.

15. Die unorganische körperliche Materie ist nun aber wiederum die Materia secunda in Rücksicht auf die organischen Körper. Der Wesensbestand der organischen Wesen ist nämlich darauf zu reduciren, daß um eine Centralmonade eine Vielheit von peripherischen (nackten) Monaden als deren Leiblichkeit sich angliedert. Die Centralmonade ist dann in Bezug auf ihren Leib das Vinculum substantiale, welches durch seine Gegenwart den Leib zusammenhält; sie ist die Entelechie, die substantielle Form des letzteren. Nur ein solches organisches Wesen ist eine wahre, reale Einheit, weil nur es in der Centralmonade ein Princip dieser Einheit besitzt. Die Centralmonade ist zugleich die herrschende Monade im Körper, und verhält sich daher zu diesem als Seele.

16. Die Verbindung der Centralmonade mit dem ihr entsprechenden Körper ist aber nicht eine accidentelle, sondern eine wesentliche. Keine Seele kann ohne den ihr entsprechenden Leib existiren. Denn sie kann zunächst nur ihren Leib und erst durch diesen das Universum vorstellen. Daher kann sie die ihr als Monade zukommenden wesentlichen Functionen nur mittelst des Leibes ausüben, sowie auch durch diesen ihre bestimmte Stellung im Universum bedingt ist. Wie also der organische Körper als solcher nur durch die Seele besteht, so kann auch die Seele nur bestehen in und mit ihrem Leibe. Das gilt von den drei Arten der Seelen, welche zu unterscheiden sind, nämlich von der Pflanzen-, Thier- und Menschenseele, in ganz gleicher Weise.

17. Alle Monaden sind ursprünglich in der Schöpfung der Welt zugleich geschaffen worden. Denn nur unter der Bedingung, daß sie alle mit einander geschaffen wurden, konnten sie von Gott in allgemeine Harmonie zu einander gesetzt werden. Der Begriff der prästabilirten Harmonie läßt sich nicht aufrecht erhalten ohne Voraussetzung der gleichzeitigen Erschaffung aller

Monaden. Da nun aber die Centralmonaden ohne einen zugehörigen Körper nicht existiren können, so müssen dieselben von Anfang der Schöpfung an in und mit ihren bezüglichen Körpern existirt haben. Man muß daher annehmen, daß ihre Leiber anfänglich im Zustande der Involution, und sie selbst in einem ähnlichen Zustande der Betäubung sich befanden, wie die nackten Monaden.

18. Wie aber alle Monaden ursprünglich zugleich geschaffen wurden, so müssen sie auch alle im Dasein erhalten werden bis zum (möglichen) Ende des Universums. Keine Monade kann im Laufe der Zeit, in welcher das Universum besteht, vernichtet werden; denn dadurch würde die allgemeine Harmonie im Universum gestört werden. Deshalb müssen auch die Centralmonaden in Verbindung mit ihren Körpern stets fortexistiren und können weder sie noch ihre Körper untergehen. Man muß also annehmen, daß die Körper der Centralmonaden im Tode nicht gänzlich corrumpirt werden, sondern nur in den Zustand der Involution zurückgehen, während die Centralmonaden selbst wieder in den ehevorigen Zustand der Betäubung zurückfallen.

19. Hienach besteht alle Generation und Corruption im Bereiche des Universums in nichts Anderem als in der successiven Evolution und Wiederinvolution der ursprünglichen Leiber der Centralmonaden, die immer dann eintritt, wenn die äußeren Bedingungen hiezu gegeben sind. Entsteht ein organisches Wesen, so ist diese Entstehung nur der Uebergang des organischen Körpers aus dem Zustande der Involution in den der Evolution. Und verfällt ein organisches Wesen der Corruption, so ist dies nur der Rückgang des organischen Körpers von der Evolution zur Involution. Hiemit muß sich dann natürlich auch der Zustand der Centralmonade entsprechend verändern.

20. Das sind die Grundzüge der Leibnitz'schen Monadologie. So viel ist sicher, daß diese Theorie in so fern, als sie das dynamische Princip wieder in die Natur einzuführen sucht, die cartesianische Naturphilosophie überragt. Aber dafür schreitet sie nach der anderen Seite hin aus. Mit der Annahme, daß der Wesensbestand der Körper auf einfache Kräfte, und zwar auf diese allein zurückzuführen sei, hat sich Leibnitz alle Möglichkeit entzogen, die wesentlichen Eigenschaften der Körper zu erklären; er muß selbe in der bloßen Erscheinung verflüchtigen. Damit hat man den physikalischen Idealismus. Dann aber kann auch von einer realen Wechselwirkung der körperlichen Substanzen nicht mehr die Rede sein, und dieser Mangel kann mit einer bloßen Hypothese, wenn sie auch noch so geistreich erdacht ist, nicht ausgefüllt werden.

5. Psychologie.

§. 70.

1. Die Leibnitz'sche Psychologie ist im Grunde nichts Anderes, als die Anwendung der allgemeinen monadologischen Grundsätze auf die menschliche Natur im Besonderen. Die menschliche Seele ist eine Monade, und zwar ist

sie die vornehmste unter allen geschaffenen Monaden. Zu ihrem Leibe verhält sie sich als die herrschende Centralmonade. Ihre Grundkräfte sind Intelligenz und Wille. Wie die übrigen Centralmonaden, so stellt auch sie zunächst ihren Körper und erst durch diesen das Universum vor. In ihr ist also eine ideale Welt, welche die Gesetze der wirklichen Welt ausdrückt, und diese ideale Welt in ihrem Verstande unterscheidet sich nur dadurch von der idealen Welt im göttlichen Verstande, daß der größte Theil der Perceptionen in der Seele verworren, in Gott dagegen alle distinct sind.

2. Das Wechselverhältniß zwischen Seele und Leib muß gleichfalls nach den Grundsätzen der prästabilirten Harmonie erklärt werden. Wie jede andere Monade nur sich selbst modificiren kann, jede ihrer Modificationen aber stets in der nächstvorausgehenden ihren hinreichenden Grund hat, und aus ihr erfolgt, so verhält es sich auch mit der Seele. Alle ihre Modificationen fließen aus ihrer eigenen Thätigkeit allein hervor und hängen als Grund und Folge in continuirlicher Kette miteinander zusammen. Das Gleiche gilt aus dem gleichen Grunde vom Leibe. Gott aber hat von Ewigkeit her die Seele und den Leib, sowie die continuirliche Kette ihrer beiderseitigen Modificationen erkannt und auf diese Erkenntniß hin die Seele mit einem solchen Leibe verbunden, dessen Modificationen und Bewegungen stets ganz genau den Modificationen und Bewegungen der Seele entsprechen, und umgekehrt.

3. Demnach wirken zwar Seele und Leib nach verschiedenen Gesetzen; erstere nach dem Gesetz der Final-, letzterer nach dem Gesetz der wirkenden Ursachen; aber ihre beiderseitigen Thätigkeiten stehen beständig in Einklang mit einander. Wenn im Körper eine Empfindung entsteht, so ruft in dem nämlichen Augenblicke die Seele die dieser Empfindung entsprechende sinnliche Idee hervor, weil gerade sie und keine andere in diesem Augenblicke aus der unmittelbar vorausgehenden Modification der Seele erfolgen muß. Und wenn die Seele einen Willensact in sich hervorruft, so entsteht aus dem gleichen Grunde in demselben Augenblicke die entsprechende Bewegung im Leibe. Leib und Seele verhalten sich wie zwei Uhren, welche so construirt und gerichtet sind, daß ihre beiderseitigen Pendel stets die ganz gleiche Bewegung haben und beibehalten.

4. Wie alle übrigen Monaden, so sind auch alle Menschenseelen ursprünglich zugleich geschaffen worden, und zwar, da sie als Centralmonaden nicht ohne Körper existiren können, zugleich mit und in ihren Leibern. Geschaffen aber wurden sie im ersten Menschen. In lumbis Adae waren alle seine Nachkommen nicht blos der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit nach enthalten. Doch befanden sich in lumbis Adae die Leiber seiner Nachkommen im Stande der Involution, die Seelen dagegen im Stande der Betäubung, gleich den nackten Monaden. In diesem Zustande bleiben sie auch im Laufe der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, bis die Zeit kommt, wo nach göttlicher Vorherbestimmung die Erzeugung des bezüglichen Menschen erfolgen soll. Durch die Erzeugung geht dann der Leib der Seele aus dem Zustande der Involution in den der Evolution über; die Seele dagegen erhebt sich vom Stande des Unbewußtseins zum Stande des Bewußtseins. Zu diesem Uebergange ist jedoch eine vermittelnde Thätigkeit Gottes nothwendig.

5. Bei dem Tode kehrt der Leib des Menschen wieder in den vorigen Zustand der Involution zurück, wie solches bei allen übrigen organischen Körpern der Fall ist; aber während beim Thiere in Folge der Involution des Leibes auch die Seele wieder in den Zustand der ehevorigen Betäubung zurücksinkt, behält dagegen die Menschenseele auch nach dem Tode des Leibes, resp. der Wiederinvolution des letzteren das Bewußtsein bei, — und darin besteht ihre Unsterblichkeit. Die Thierseele ist mithin zwar unvergänglich, aber nicht unsterblich; die Unsterblichkeit kommt ausschließlich der Menschenseele zu. Eine Trennung der Menschenseele vom Leibe tritt aber mit dem Tode dem Gesagten zufolge nicht ein; vollständig vom Leibe getrennte Seelen kann es nach natürlichen Gesetzen überhaupt nicht geben.

6. Die Willensfreiheit kann nicht aufgefaßt werden als Freiheit der Indifferenz. Denn eine solche Auffassung würde dem Princip des hinreichenden Grundes widerstreiten. Ohne Grund kann der Mensch nicht handeln, und wenn er manchmal so zu handeln scheint, so ist es deshalb, weil er jene Perceptionen, die sein Handeln bestimmen, selbst nicht bemerkt. Eine solche Freiheit der Indifferenz würde das menschliche Handeln außer Leitung der Vernunft setzen, und so den Menschen unter das Thier herabsetzen. Die Voraussehung Gottes könnte damit nicht zusammenbestehen, weil nichts wäre, worin Gott die freien Handlungen voraussähe.

7. Demnach muß der Begriff der menschlichen Freiheit in analoger Weise bestimmt werden, wie der Begriff der göttlichen Freiheit. Wie Gott immer nur das Bessere wollen kann, so ist auch der Mensch in seinen Willensentschlüssen immer durch dasjenige Gut bestimmt, welches ihm der Verstand als das höhere Gut vorstellt. Von zwei Gütern also, von denen der Verstand das eine als das höhere, das andere als das geringere erkennt, kann der Wille immer nur das erstere wählen, und wären die Güter als ganz gleich erkannt, dann könnte er gar nicht wählen. Darin ist freilich in Bezug auf das menschliche Handeln eine gewisse moralische Nothwendigkeit involvirt; aber diese hebt die Freiheit nicht auf, weil dem Willen doch stets die metaphysische Möglichkeit, das Gewollte zu unterlassen, erhalten bleibt, in so fern dieses Unterlassen keinen Widerspruch einschließt. Darnach kann die Freiheit definirt werden als jene Eigenschaft des Willens, vermöge welcher die Acte desselben, obgleich durch das höhere Gut determinirt, doch nicht aufhören zufällig zu sein, d. h. unter keiner metaphysischen Nothwendigkeit stehen.

6. Ethik.

§. 71.

1. Die Endbestimmung des Menschen ist die ewige Glückseligkeit in Gott. Diese Glückseligkeit ist jedoch in der Weise zu fassen, daß sie nie gänzlich voll ist, sondern vielmehr in einem fortwährenden Wechsel von

immer neuen Genüssen, wie sie uns der Besitz Gottes als des unendlichen Gutes darbietet, besteht. Auf die Erreichung dieser Endbestimmung zielt die gesammte Moral ab. Nur die Rücksicht auf Gott und auf die Unsterblichkeit macht die Verpflichtung zur Tugend und Gerechtigkeit indispensabel; ohne diese Rücksicht kann von einer Verpflichtung hiezu gar nicht die Rede sein. Ohne Aussicht auf Lohn und Strafe im Jenseits gibt es keine wahre Sittlichkeit.

2. Die Liebe Gottes muß allerdings in so fern eine desinteressirte sein, als wir Gott in erster Linie nicht um unsertwillen, sondern um seiner selbst willen lieben müssen. Aber die Absicht, durch diese Liebe zum ewigen Heile in Gott zu gelangen, kann dabei nicht gänzlich ausgeschlossen sein. Denn da die Liebe ein Affect oder ein Act der Seele ist, vermöge dessen wir unser Glück in dem Glücke eines Anderen suchen, so hat sie ihrem Begriffe gemäß allerdings in erster Linie das Glück des Anderen, auf zweiter Linie aber auch unser eigenes Glück zum Zwecke. Wenn wir daher Gott um seiner selbst willen lieben, so freuen wir uns der Seligkeit Gottes; aber wir freuen uns derselben nicht nur um ihrer selbst willen, sondern auch deshalb, weil wir in der Theilnahme an derselben gleichfalls glückselig sind.

3. Handelt es sich ferner um den Begriff des Bösen, so muß nach Leibnitz unterschieden werden zwischen Malum metaphysicum, Malum physicum und Malum morale. Das Malum metaphysicum besteht in der Endlichkeit oder Beschränktheit der geschöpflichen Wesen überhaupt; das Malum physicum dagegen begreift in sich die widrigen Wechselfälle und Leiden dieses Lebens; das Malum morale endlich besteht in der Uebertretung des göttlichen Gesetzes. Die tiefste Wurzel der beiden anderen Arten des Uebels liegt in dem Malum metaphysicum, in so fern nur ein endliches, beschränktes Wesen möglicherweise das Gesetz übertreten oder dem Leiden unterliegen kann. Hinwiederum hat dann das Malum physicum seine Wurzel in dem Malum morale, weil alles Unglück und alles Leiden in der Welt nur aus der Sünde erfolgt ist und erfolgen konnte. In keiner Weise aber kann Gottes Wille als die wirkende Ursache des Malum betrachtet werden, weil selbst das Malum metaphysicum, das der Möglichkeitsgrund alles anderen Uebels ist, nicht in Gottes Willen, sondern in Gottes Verstande als der Region des Möglichen begründet ist.

4. Die ganze Schöpfung bildet ein großes Gottesreich, das wiederum in zwei Reiche sich gliedert, in das Reich der Finalursachen oder in das Reich der Geister und in das Reich der wirkenden Ursachen oder in das Reich der Natur. Ersteres regiert Gott als Fürst, letzteres dagegen regiert er wie der Ingenieur die Maschine. Zwischen beiden findet aber eine durchgängige Harmonie statt. Was die Regierung der Geister erfordert, das geschieht in dem nämlichen Augenblicke, wo sie es erfordert, im Reiche der Natur. Alle Ereignisse in der physischen Ordnung erzwecken die Belohnung oder Prüfung der Guten und die Bestrafung der Bösen und treten gerade dann auf, wenn der gedachte Zweck solches fordert.

5. Werfen wir zuletzt noch einen Blick auf die Leibnitz'schen Lehrsätze, welche schon in das Gebiet der positiven Theologie hinüberspielen, so hält Leibnitz rücksichtlich des Verhältnisses zwischen Vernunft und Offenbarung im Wesentlichen den katholischen Standpunkt fest. Da die geoffenbarten und die Vernunftwahrheiten ihre höchste Quelle in dem göttlichen Verstande haben, so kann zwischen denselben kein Widerspruch stattfinden. Wenn die Theologie gewisse philosophische Maximen zurückweist und zurückweisen muß, so ist es nur deshalb, weil sie blos auf den gewöhnlichen Lauf der Dinge sich beziehen, welchen jedoch Gott auf übernatürlichem Wege auch ändern kann, wenn es ihm gut dünkt.

6. Die Mysterien des Christenthums können nicht begriffen und folglich auch nicht a priori erwiesen werden; sie lassen nur eine Explication zu. Dagegen können sie gegen die Einwürfe der Vernunft vertheidigt werden; sie sind also übervernünftig, aber nicht gegen die Vernunft. Doch kann die Wahrheit der christlichen Religion überhaupt bewiesen werden. Dieser Beweis ist die Voraussetzung des Glaubens, wiewohl diese Voraussetzung auch durch die göttliche Gnade supplirt werden kann.

7. Die Fortpflanzung der Erbsünde erklärt Leibnitz aus seiner Präexistenz- und Generationslehre. Da die Seelen aller Menschen in lumbis Adae gewesen sind, so sind sie durch die Sünde schon in diesem corrumpirt worden, und können daher auch nur mit dieser Corruption durch die Generation in das bewußte Leben eintreten. Die Erlösungslehre verbindet Leibnitz mit seinem Optimismus. Die Menschwerdung des Gottessohnes und das Werk der Erlösung sind ein wesentliches Moment der besten und vollkommensten Welt; in dieser sind sie wesentlich enthalten. Daraus folgt, daß der Sohn Gottes nothwendig Mensch werden mußte, und daß der letzte Grund, auf welchen hin Gott die bestehende Welt zur Schöpfung auswählte, Niemand anderer war, als Christus in Verbindung mit dem von ihm zu vollbringenden Erlösungswerke.

8. Auch die Prädestination verbindet sich bei Leibnitz mit dem optimistischen Princip. Sie ist nämlich begründet in der Wahl jener Ordnung, welche der besten Welt eigenthümlich ist. Indem Gott diese Ordnung wählte, hat er auch alle jene auserwählt, von denen er voraussah, daß sie in dieser Ordnung ihr Heil wirken würden, während er dagegen jene reprobirte, von denen er voraussah, daß sie in dieser Ordnung in der Unbußfertigkeit verharren würden. Die Gnade aber ist allgemein, und der Unterschied zwischen hinreichender und wirksamer Gnade ist festzuhalten[1]).

III. Christian Freiherr von Wolff.

§. 72.

1. Leibnitz hatte seine Gedanken nur zerstreut in einzelnen Schriften niedergelegt. Das Verdienst, sie gesammelt und zu einem einheitlichen System verarbeitet zu haben, gebührt seinem Schüler Christian Frhr. v. Wolff. Eigentliche Originalität ist diesem Manne nicht zuzuschreiben;

---

1) Hier kann noch erwähnt werden Walter von Tschirnhausen (1651—1708), ein Mathematiker, Physiker und Logiker, der mit Leibnitz schon früh in persönliche Beziehung trat. Er behandelte in seiner Medicina mentis Amst. 1687 die Logik als Erfindungskunst. Ueber ihn schrieb: H. Weißenborn, Lebensbeschreibung des W. von Tschirnhausen, Eisenach 1866.

aber er hat die Leibnitz'schen Gedanken sich angeeignet und mit der bis dahin in den Schulen herrschenden aristotelischen Doctrin zu vereinigen gesucht. Zum Theil hat er sie auch durch neue Argumente gestützt oder modificirt und durch Beseitigung gewagterer Annahmen der gewöhnlichen Auffassung näher gebracht. Alle jene Gedanken aber hat er zu einem abgerundeten System verarbeitet, — und das ist sein Hauptverdienst, wiewohl dieses durch die zu weit gehende pedantische Anwendung der mathematischen Methode und durch geschmacklose Breite und Weitschweifigkeit der Darstellung wieder vermindert wird.

2. Christian Wolff, geboren 1679 zu Breslau, bezog 1699 die Universität Jena, und widmete sich hier dem Studium der Mathematik und Philosophie. Durch Verwendung des Leibnitz wurde er 1706 Professor der Philosophie zu Halle. Die Werke, welche er hier nach und nach veröffentlichte, begründeten zwar seinen Ruhm; aber die streng protestantische Partei in Halle war mit seiner Philosophie durchaus nicht einverstanden, weil er eine „natürliche Theologie" aufstellte, und eine solche nach streng lutherischen Grundsätzen nicht möglich ist. Diese Partei nun, an deren Spitze Joachim Lange stand[1]), wußte es nach langen Bemühungen bei dem Könige dahin zu bringen, daß Wolff als Atheist seiner Stelle entsetzt, des Landes verwiesen, und seine Bücher verboten wurden. Später jedoch (1740) wurde er von Friedrich II. wieder nach Halle zurückberufen, und lehrte von nun an daselbst bis zu seinem Tode († 1754).

3. Wolff's deutsche und (größtentheils spätere und ausführlichere) lateinische Schriften gehen auf alle Zweige der Philosophie. Er theilt die letztere ein in theoretische und praktische Philosophie. Die theoretische Philosophie zerfällt wiederum in Logik und Metaphysik. Die Metaphysik theilt sich ein in Ontologie, welche von dem Seienden überhaupt handelt, und dann in rationelle Psychologie, Kosmologie und natürliche Theologie. Die praktische Philosophie dagegen zerfällt in Ethik, Naturrecht und Politik. Die empirische Psychologie geht allen Theilen der Philosophie voraus. Ueber all diese Verzweigungen der Philosophie hat Wolff Schriften unter den bezüglichen Titeln geschrieben. Es wird jedoch genügen, wenn wir aus seiner Schrift: „Vernünftige Gedanken über Welt, Gott und Seele" (Halle 1719)[2]) einige Hauptgedanken ausheben.

4. Das Wesen eines Dinges ist dasjenige, was den Grund von allem andern in sich schließt, was dem Dinge zukommt. Dies ist denn auch seine innere Möglichkeit, und die Erfüllung dieser Möglichkeit ist die Wirklichkeit.

---

1) Lange (1670—1744) suchte in seinen Schriften: Causa Dei et religionis naturalis adv. atheismum, Halle 1723 und: Modesta disquisitio novi philosophici systematis, Halle 1723, zu beweisen, daß die Wolff'sche Philosophie einen religionsgefährlichen, spinozistischen und atheistischen Charakter habe.

2) Außer den schon genannten Schulschriften und diesen „Vernünftigen Gedanken ꝛc." schrieb Wolff noch Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes, Halle 1712; Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur, Halle 1723; Versuche zur Erkenntniß der Natur und Kunst, Halle 1721 ff.; Ratio praelectionum Wolfianarum (system. Uebersicht) Halle 1718 u. s. w. Eine Selbstbiographie Wolffs hat Wuttke, Leipz. 1841 herausgegeben. Vgl. auch J. C. Gottsched, Histor. Lobschrift auf Wolff, Halle 1755.

Alles, was als nothwendige Eigenschaft an einem Dinge sich zeigt, ist zu seinem Wesen zu rechnen. Das Wesen ist das Unveränderliche und Unvergängliche in demselben. Im Wesen des Dinges liegt auch die Vollkommenheit, welche jedem nach seiner Art zuzurechnen ist. Je mehr daher das Ding in der Wirklichkeit seinem Wesen entspricht, um so vollkommener ist es. Was in dem Dinge nicht aus seinem Wesen stammt, das ist das Zufällige in ihm und wird im Gegensatze zu den nothwendigen und bleibenden Eigenschaften als Modification oder Beschaffenheit des Dinges bezeichnet.

5. Die Monadologie und die Theorie der prästabilirten Harmonie trägt Wolff im Ganzen in derselben Weise vor, wie Leibniz. Die letzten Bestandtheile der Körper sind einfache Substanzen — Monaden. Diese haben die Kraft und zugleich die Tendenz, ihren Zustand beständig zu verändern, indem sie fortwährend in verschiedener Weise sich beschränken, so aber, daß jede besondere Einschränkung ihren hinreichenden Grund stets in der nächst vorausgehenden hat, und aus dieser mit Nothwendigkeit erfolgt. Der jeweilige innere Zustand einer Monade richtet sich immer nach den inneren Zuständen der übrigen Monaden, die um sie sind, und durch diese Verknüpfung ihrer inneren Zustände sind dann auch die Monaden selbst unter einander verknüpft. Aus dieser Verknüpfung resultirt der Körper. Dieser muß nothwendig als ausgedehnt erscheinen, weil die Monaden nicht in Einem Punkte zugleich, sondern nur in verschiedenen Punkten sein können.

6. Da die Substanzen überhaupt nicht in realer Wechselwirkung zu einander stehen, und die scheinbare Wechselwirkung zwischen denselben nur in der prästabilirten Harmonie begründet ist, so kann auch die menschliche Seele weder ihre intellectuelle Erkenntniß, noch auch ihre sinnlichen Ideen durch die Sinne aus der Erfahrung schöpfen. Vielmehr schöpft sie sowohl die intellectuellen, als auch die sinnlichen Ideen aus sich allein, in so fern ihr als Centralmonade die Kraft, das Universum vorzustellen, wesentlich ist. Demnach muß man sagen, daß der Seele die Idee der Welt angeboren sei, allerdings ursprünglich nur als verworrene Idee, und daß ihre ganze Erkenntnißthätigkeit in dieser Richtung darauf sich beschränkt, jene Idee nach ihren verschiedenen Bestandtheilen zur klaren und deutlichen Erkenntniß zu bringen. Und das geschieht nach dem Gesetze der prästabilirten Harmonie in einer mit der Reihe der sinnlichen Eindrücke im Leibe zusammenstimmenden Ordnung, indem bei Gelegenheit eines bestimmten sinnlichen Eindruckes die Seele immer zunächst die diesem entsprechende sinnliche Idee, und auf deren Grundlage wiederum die der letzteren entsprechende intellectuelle Idee aus sich erzeugt.

7. Demnach ist denn auch zwischen dem Vorstellungsvermögen und der höheren Erkenntnißkraft kein wesentlicher, sondern nur ein gradueller Unterschied. In so fern nämlich die Seele bei Gelegenheit des sinnlichen Eindruckes nur erst die entsprechende sinnliche Idee erzeugt, und in dieser den Gegenstand blos verworren vorstellt, bethätigt sie sich als Vorstellungskraft; in so fern sie dagegen dazu fortschreitet, das Vorgestellte zum Bewußtsein zu bringen, und es im Bewußtsein klar und deutlich zu denken, bethätigt sie

sich als Verstand. Dem Verstande gehören somit der Begriff und das Urtheil an. Aus dem Verstande entspringt dann hinwiederum die Vernunft, deren Function die Schlußfolgerung ist, und die daher zu bestimmen ist als das Vermögen, den Zusammenhang der Wahrheiten unter einander einzusehen.

8. Ein Gut nennen wir dasjenige, was uns und unseren Zustand vollkommener macht, ein Uebel dasjenige, was das Gegentheil bewirkt. Aus der verworrenen Vorstellung des Guten nun entspringt die Begierde, aus der deutlichen der Wille. Das Anschauen der Vollkommenheit gewährt Lust, das Anschauen des Gegentheils Unlust. Aber eben weil das Wollen nur aus der deutlichen Vorstellung des Guten entspringt, so muß der Wille, um zum Entschlusse überzugehen, immer ein Gut als Beweggrund haben, und dieses Gut verhält sich zu ihm im eigentlichen Sinne bewegend, determinirend. Und wenn dieses, dann ist der Wille, zwischen zwei Güter gestellt, von denen das eine das größere, das andere das geringere ist, stets unabweisbar durch das größere Gut determinirt.

9. Der höchste Endzweck des menschlichen Handelns besteht in dem stetigen Fortschreiten zu immer höherer Vollkommenheit. Unsere eigene und auch fremde Vollkommenheit zu fördern ist daher das höchste Gut unserer vernünftigen Natur. Sittlich gut ist dasjenige, was den Zustand des Menschen als eines verständigen und vernünftigen Wesens wahrhaft vervollkommnet; sittlich böse dagegen dasjenige, was diese Vollkommenheit beeinträchtigt, zerstört oder vermindert. Die höchste Vollkommenheit, zu welcher der Mensch bestimmt ist, ist dann aber zugleich auch die höchste Glückseligkeit, weil, wie wir wissen, die Anschauung der Vollkommenheit Lust gewährt und glücklich macht. — Zu bemerken ist noch, daß Wolff auch den Leibnitz'schen Optimismus beibehält.

IV. Wolffianer, Antiwolffianer, Eklectiker.

§. 73.

1. Die Leibnitz-Wolff'sche Philosophie gewann viele Anhänger. Es ist nicht angezeigt, selbe sämmtlich aufzuführen, da sie ja doch zumeist auf die Weiterbildung der Philosophie keinen bestimmenden Einfluß ausgeübt haben. Hervorzuheben sind besonders Gottlieb Hansch (1683—1752), der Verfasser einer Schrift: Selecta moralia, Halle 1720, und einer Ars inveniendi, 1727; J. A. Eberhard (1738—1809), Professor in Halle[1]); Jos. Heinrich Lambert (1728—1777), Physiker und Mathematiker, der sich aber auch im Gebiete der Speculation durch seine kosmologischen Briefe, sein neues Organon und seine neue Architectonik der Philosophie einen Namen machte; Gustav Reinbeck (1682—1741), Gottfried Ploucquet (1716—1790);

1) Er schrieb: Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens, Berl. 1776; Theorie der schönen Künste und Wissenschaften, Halle 1783; Handbuch der Aesthetik, Halle 1803; u. s. w.

Bernhard Bülffinger in Tübingen (1693—1750), Ph. Thümming in Cassel († 1728), Martin Knutzen († 1751), Chr. Baumeister (1707—1785), Gottlieb Baumgarten (1714—1762), welch letzterer namentlich dadurch bekannt ist, daß er die erste „Aesthetik" schrieb, die freilich noch ziemlich dürftig ist. In der Vollkommenheit, so fern sie sinnlich wahrnehmbar ist, soll nach seiner Ansicht das Wesen der Schönheit bestehen. Endlich G. Friedrich Meyer († 1777 zu Halle), ein Schüler Baumgartens, der die Aesthetik seines Lehrers commentirte[1]).

2. Wie an Anhängern, so fehlte es aber auch nicht an Gegnern der Leibniz-Wolff'schen Philosophie. Außer Andreas Rüdiger (1673—1731) gehört dazu namentlich dessen Schüler Chr. August Crusius (1712—1775), der in seinen Schriften: „Anweisung, vernünftig zu leben", 1744, „Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß", 1747, und „Metaphysik" seine den Wolff'schen Ansichten entgegengesetzten philosophischen Anschauungen mit breiter Weitschweifigkeit darlegt. Es wird genügen, wenn wir nur Einiges hieraus vorführen.

3. Crusius kann sich namentlich mit dem System der prästabilirten Harmonie, zunächst in seiner Anwendung auf das Wechselverhältniß zwischen Leib und Seele im Menschen nicht befreunden. Diese Theorie, sagt er, durchhaut den Knoten, aber löst ihn nicht, macht die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib nicht begreiflich. Wenn man nach der prästabilirten Harmonie von allen Wirkungen unseres Leibes glauben soll, daß sie blos mechanisch erfolgen, so ist das absurd, da sich in dem mechanischen Baue unseres Leibes keine Spur eines Grundes von einem solchen mechanischen Vorgange entdecken läßt. Die prästabilirte Harmonie verträgt sich auch nicht mit der Weisheit Gottes. Denn zur Weisheit gehört nicht blos, daß man viel Verstand blicken lasse, sondern auch, daß man einen vernünftigen Zweck habe. Dieser fällt aber hier hinweg, weil bei der Setzung der prästabilirten Harmonie die körperliche Welt keinen Zweck und keinen Nutzen hat, indem in den Geistern auch ohne die letztere Alles ebenso erfolgen würde.

4. Man muß also von der Hypothese der prästabilirten Harmonie abgehen, und eine reale Wechselwirkung zwischen Seele und Leib annehmen, die darin besteht, daß jedes von beiden, Seele und Leib, etwas zur Hervorbringung gewisser Veränderungen in dem anderen als wirkende Ursache vermittelst einer thätigen Kraft beiträgt. Man nennt diese Auffassung System der realen, phy-

1) Bülffinger schrieb u. A.: De harmonia animi et corp. hum. maxime praestabilita, Frkf. 1723; Dilucidationes de Deo, anima et mundo etc., Tub. 1725. Thümming: Institutiones philosoph. Wolfianae, Frcf. 1725. Knutzen: Von der immateriellen Natur der Seele, Frkf. 1744; und: Syst. causarum efficientium, Lips. 1745. Baumgarten: außer der Aesthetica: Sciagraphia encycl. philosophicae u. Phil. generalis, Halle 1769. Ploucquet: Principia de substantiis et phaenomenis, Frcf. 1753. Baumeister: Hist. doctrinae de mundo optimo, Gorl. 1741.

sischen Verknüpfung, oder auch System des physischen Einflusses (Systema influxus physici), und dies allein ist das richtige. Daß also die Veränderungen in der Seele nach den Veränderungen im Leibe sich richten, und umgekehrt, das kommt her von der Einwirkung einer subtilen Materie des Leibes auf die Substanz der Seele, oder umgekehrt von der Einwirkung der Substanz der Seele auf eine subtile Materie des Leibes, vermöge welcher die Bewegung der einen eine Bewegung in der anderen Substanz verursacht. — Mit dieser Hypothese stehen wir wohl ebenso rathlos da, wie mit der Hypothese der prästabilirten Harmonie.

5. Ebenso wenig ist Crusius einverstanden mit dem intellectuellen Determinismus der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie. Ihm gilt der Wille nicht als eine bloße Wage, die einzig durch das Gewicht der Motive auf die eine oder auf die andere Seite geneigt wird. Den freien Willen betrachtet er als die Kraft, sich zu einer Handlung selbst zu bestimmen, ohne daß man durch etwas Anderes, es sei außer oder in uns, dazu bestimmen würde. Wollte man dagegen einwenden, daß wenn man die Freiheit in solcher Weise auffaßt, die freie Handlung grundlos sei: so ist darauf zu erwiedern, daß zu jeder Handlung allerdings ein hinreichender Grund vorhanden sein müsse, daß aber dieser hinreichende Grund nicht auch determinirend sich zu verhalten brauche. Wer frei handelt, hat allerdings stets einen hinreichenden Grund, warum er so handelt; aber dieser Grund determinirt nicht zugleich seinen Willen in der Weise, daß er gar nicht anders handeln könnte.

6. An die Wolffianer und Antiwolffianer schließen sich dann zuletzt die eklectischen Popularphilosophen an, bei welchen ein systematisches Streben nicht mehr hervortritt, die sich vielmehr nur in einem gewissen philosophischen Dilettantismus gefallen. Einer der Hauptträger dieser Richtung war der Jude Mendelssohn (1729—1786). Wie es mit der Art und Weise seines Philosophirens sich verhält, ergibt sich schon aus den Titeln, welche seine Schriften führen. Er schrieb: „Briefe über die menschlichen Empfindungen", 1755; „Ueber die Evidenz der metaphysischen Wissenschaften", 1764; „Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele", 1767; „Morgenstunden oder über das Dasein Gottes", 1785; „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum", u. s. w.

7. Außerdem sind als Vertreter dieser Richtung zu nennen: Ernst Platner (1714—1808)[1]); Christof Meiners (1747—1810)[2]); Christian Garve (1742—1798)[3]); Chr. Lossius[4]); Nikolaus Tetens (1736—1805), der in seinen philosophischen Versuchen über die menschliche Natur und ihre Entwickelung" als der erste des sog. Gefühlsvermögen als dritte Grundkraft im Unter-

1) Er schrieb, „Philos. Aphorismen", Leipz. 1776—82.

2) „Untersuchungen über Denk- und Willenskräfte", Gött. 1806.

3) „Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre vom Zeitalter des Aristoteles bis auf unsere Zeiten", Bresl. 1798.

4) Physische Ursachen des Wahren, Gotha 1775.

schiede vom Erkenntniß- und Begehrungsvermögen in die Psychologie einführte[1]); H. Feder (1740—1801); D. Tiedemann (1748—1803)[2]); Sam. Steinbart (1738—1809)[3]); J. J. Engel (1741—1802)[4]); K. Ph. Moritz (1757 bis 1793)[5]); G. Sulzer (1720—1779)[6]); Eschenburg (1743—1820)[7]) und Andere. Auf die weitere Entwickelung der Philosophie hat keiner dieser Philosophen einen irgendwie bemerkenswerthen Einfluß ausgeübt; daher möge es genügen, sie hier blos genannt zu haben[8]).

V. Die „deutsche Aufklärung".

1. Allgemeiner Charakter dieser Richtung.

§. 74.

1. Im Laufe des 18. Jahrhunderts drang der englische und französische religiöse Naturalismus auch nach Deutschland vor, und gewann hier große Ausbreitung. Die Servilität, mit welcher man im vorigen Jahrhunderte überhaupt das Franzosenthum in allen Stücken nachzuahmen suchte, hatte vielfach, besonders an den Höfen der Fürsten, die alte gute Sitte verdrängt, und Frivolität und Unsittlichkeit an deren Stelle gesetzt. Auf diesem sumpfigen Boden konnte und mußte daher auch der gleiche Unglaube und die gleiche Abneigung gegen das Christenthum erwachsen, wie in Frankreich. Der englisch-französischen Freidenkerei war damit Thür und Thor geöffnet.

2. Dennoch sanken die Deutschen nicht so tief, wie die Franzosen. Bis zum Materialismus gingen die Deutschen doch nicht fort. Sie blieben beim Naturalismus stehen. Und hier war der Einfluß, welchen die englischen Naturalisten auf die Deutschen ausübten, noch viel größer und nachhaltiger, als der Einfluß der französischen Freidenker. Denn die englischen Naturalisten kämpften zumeist mit den Waffen ernster, gelehrter Untersuchung gegen das positive Christenthum, und diese Methode sagte der bedächtigen Natur der deutschen Gelehrten mehr zu, als die leichte, frivole Weise der Franzosen. Doch übten auch die französischen Naturalisten, namentlich Voltaire und Rousseau, einen großen Einfluß auf die deutschen Gelehrtenkreise aus.

3. Zwar setzte sich anfänglich die orthodox-protestantische Theologie energisch zur Wehre gegen den eindringenden Geist des freidenkerischen Rationalis-

1) Ueber ihn schrieb: Harms, Die Psychologie Tetens, Berlin.

2) Untersuchungen über den Menschen, Leipz. 1777—98; Theätet oder über das menschliche Wissen, ein Beitrag zur Vernunftkritik, Frkf. 1794.

3) Glückseligkeitslehre des Christenthums, Züllich. 1778.

4) Der Philosoph für die Welt, Leipz. 1775.

5) Magazin für Erfahrungsseelenlehre. Ueber bildende Nachahmung des Schönen, Braunschw. 1788.

6) Allgemeine Theorie der schönen Künste, Leipz. 1771—74.

7) Entwurf einer Theorie der schönen Wissenschaften, Berl. 1783.

8) Geschichtschreiber der Philosophie waren in dieser Zeit Chr. Meiners, Dietr. Tiedemann und J. Brucker.

mus. Allein da dieser Widerstand von Oben herab, von Seite der höchsten Landesbischöfe nicht mehr mit Gewaltmitteln unterstützt wurde, die Fürsten (namentlich Friedrich II.) vielmehr selbst der freidenkerischen Richtung huldigten, so erlahmte derselbe bald, und in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts war bereits die gesammte protestantische Theologie in Deutschland fast gänzlich im Rationalismus aufgegangen.

4. Man bezeichnete die naturalistisch-freidenkerische Richtung in Deutschland mit dem Namen „Aufklärung". Die Bekämpfung des Christenthums, die Leugnung der geoffenbarten Wahrheiten galt nämlich nach französischer Mode als Zeichen eines aufgeklärten Geistes. Der Mittelpunkt dieser „Aufklärung" war im letzten Drittheil des 18. Jahrhunderts die von Nicolai herausgegebene allgemeine deutsche Bibliothek, welche seit 1765 das ganze Literaturgebiet beherrschte, und den vollendeten Rationalismus und Naturalismus im religiösen Gebiete auf ihre Fahne geschrieben hatte.

2. Samuel Reimarus.

§. 75.

1. In erster Linie haben wir als Träger dieser „Aufklärung" zu nennen Hermann Samuel Reimarus (1694—1768). Im Jahre 1764 gab er seine „Abhandlungen über die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion", Hamb. 1764, heraus; nach seinem Tode aber gelangte Lessing in den Besitz von Fragmenten aus seinem Nachlasse, und ließ dieselben unter dem Titel „Wolfenbüttel'sche Fragmente eines Ungenannten" erscheinen. In diesen Fragmenten wird das positive Christenthum in der Weise bekämpft, daß mit demselben vollständig tabula rasa gemacht wird.

2. Im ersten Fragmente, welches von der „Duldung der Deisten" handelt, wird gelehrt, daß die reine christliche Lehre nichts enthalte, als eine praktische Vernunftreligion. Die Apostel dagegen hätten ihr jüdisches System vom Messias und von der Göttlichkeit der Schriften Mosis und der Propheten mit hineingemischt, und auf diesen Grund ein ganz neues System mit mannigfachen Geheimnissen aufgebaut. Darin haben dann die Späteren die Apostel nachgeahmt, und so ist ein sogenanntes „Christenthum" entstanden, welches keine Spur von der ursprünglichen christlichen Lehre mehr enthält und nur mit Verleugnung der Vernunft geglaubt werden kann.

3. Das dritte Fragment führt den Titel: „Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben können." Das Fragment soll den Beweis liefern, daß eine solche Offenbarung in Wirklichkeit unmöglich sei. Der Beweis reducirt sich im Wesentlichen darauf, daß, da eine Offenbarung an jeden einzelnen Menschen nicht anzunehmen ist, die Offenbarung also auf Einen oder auf einige Menschen beschränkt werden muß: alle übrigen Menschen auf das Zeugniß jenes einen oder jener einigen Menschen in Bezug auf die ihnen gewordene Offenbarung angewiesen seien, dieses Zeugniß aber nie zuverlässig sein könne. Wenigstens seien nur ganz wenige Menschen im Stande, zu untersuchen, ob und in wie weit dieses Zeugniß als zuverlässig betrachtet werden könne; für alle übrigen müßte es ganz unnütz sein. Der Mensch ist daher überhaupt für keine Offenbarung gemacht; es bleibt nur das „Buch der Natur", woraus der Mensch seine religiösen Ueberzeugungen schöpfen kann und soll. — Daß

der ganze Beweis im Hinblicke auf die Schwierigkeit, auf dem Wege der reinen Vernunft zur Erkenntniß der natürlichen religiösen Wahrheiten ohne Irrthum zu gelangen, gegen die natürliche Religion selbst retorquirt werden könne, ist dem Reimarus entgangen.

4. Im fünften Fragmente soll nachgewiesen werden, daß die Bücher des Alten Testamentes nicht geschrieben worden seien, um eine Religion zu offenbaren, weil die Lehre von der Unsterblichkeit, die doch eine Hauptlehre der Religion ist, darin nicht ausgesprochen sei (?). Im sechsten Fragmente endlich, welches über die „Auferstehungsgeschichte" handelt, sucht Reimarus darzuthun, daß die Auferstehung Christi durchaus nicht als historische Thatsache anerkannt werden könne, sondern ganz und gar auf Irrthum, Täuschung und Betrug beruhe. Wäre Christus auferstanden, so hätte er als Auferstandener dem ganzen Volke sich zeigen müssen, weil dieses das unfehlbare Mittel gewesen wäre, Alle zum Glauben an ihn zu bewegen. Auf die obrigkeitliche Versiegelung des Grabes, auf die Flucht der Wächter, berufen sich die Apostel nie, auch wo sie alle Veranlassung dazu gehabt hätten; daraus ist zu schließen, daß die ganze Erzählung nicht wahr sei.

5. Neues finden wir in allen diesen Erörterungen Nichts. Sie sind einfach aus der englisch-naturalistischen Philosophie herübergenommen, und nach deutscher Art weiter ausgeführt. Während aber Reimarus immer nur die negative Seite des Naturalismus, die gegen das Christenthum gerichtet ist, hervorkehrt, sind Andere auch zur positiven Entwickelung des naturalistischen Princips fortgegangen. Dazu gehört vor Allem

3. Gotthold Ephraim Lessing.

§. 76.

1. Lessings (1729—1781) philosophische Ansichten sind zumeist aus der Leibnitz'schen Doctrin erwachsen. In der Aesthetik hat er sich durch seine „Hamburger Dramaturgie" bekannt gemacht. Seine religiösen Ansichten aber hat er in „Nathan dem Weisen" und in der Schrift „Ueber die Erziehung des Menschengeschlechtes" niedergelegt. Er faßt in der letzteren die Offenbarung unter dem Gesichtspunkte der Erziehung des Menschengeschlechtes auf. Erziehung, sagt er, gibt dem Menschen Nichts, was er nicht aus sich selbst haben könnte; sie gibt es ihm nur schneller und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte Nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde; sie gab und gibt ihm vielmehr die wichtigsten dieser Dinge nur früher.

2. Demnach betrachtet Lessing die heilige Schrift als ein bloßes Elementarbuch. Ein Elementarbuch für Kinder darf gar wohl dieses oder jenes wichtige Stück der Wissenschaft oder Kunst, die es vorträgt, mit Stillschweigen übergehen, wenn der Pädagog urtheilt, daß es den Fähigkeiten der Kinder, für die er schreibt, noch nicht angemessen sei. Später aber muß es in einem anderen Unterrichtsbuche nachgebracht werden. So enthält denn auch das alte Testament noch nichts von den wichtigsten Wahrheiten, wie z. B. von der Unsterblichkeit der Seele und von der künftigen Vergeltung, während dagegen die heiligen Schriften des neuen Testamentes diese Wahrheiten lehren und lehren mußten, weil das Menschengeschlecht mittlerweile das Kindheitsalter verlassen hatte.

3. Aber da das Neue Testament doch gleichfalls nur ein Elementarbuch für den Unterricht der Menschen ist, so kann das Menschengeschlecht auch bei diesem in so fern nicht stehen bleiben, als die Menschen dazu fortschreiten müssen, dasjenige, was in demselben ihnen als geoffenbart hingestellt wird, allmählich aus ihrer Vernunft allein zu erkennen und abzuleiten, um zuletzt des Elementarbuches ganz entbehren zu können. Man sage nicht, daß die heilige Schrift Wahrheiten enthalte, die wir durch unsere Vernunft nicht zu erkennen vermögen. Sie müssen nur anders aufgefaßt werden, als sie in dem Elementarbuche, das als solches immer vorwiegend symbolisch sprechen muß, dargestellt werden. So bedeutet z. B. die Lehre von der Erbsünde nichts anderes, als daß der Mensch auf der ersten und niedrigsten Stufe seiner Menschheit nicht so Herr seiner Handlungen sei, daß er moralischen Gesetzen folgen könnte. Die Lehre von der Genugthuung Christi ferner will nichts anderes sagen, als daß Gott, ungeachtet jener ursprünglichen Unvermögenheit des Menschen, ihm dennoch moralische Gesetze lieber geben, und ihm alle Uebertretungen, in Rücksicht auf seinen Sohn, d. i. in Rücksicht auf den selbstständigen Umfang aller seiner Vollkommenheiten, gegen den und in dem jede Vollkommenheit des Einzelnen verschwindet, lieber verzeihen wollte, als daß er sie ihm nicht geben und ihn so von aller moralischen Glückseligkeit ausschließen wollte. Und so im Uebrigen.

4. Ueberhaupt kann von Geheimnissen im gewöhnlichen Sinne des Wortes gar nicht die Rede sein. Nur so lange ist eine Wahrheit Geheimniß, als wir sie noch nicht verstanden haben. Aber wir sollen sie zu verstehen suchen. Die Ausbildung der geoffenbarten Wahrheiten zu Vernunftwahrheiten ist also möglich; sie ist aber auch nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll. Das menschliche Geschlecht muß einmal zur höchsten Stufe der Aufklärung kommen, wo es nur mehr seiner Vernunft folgt, und kein Elementarbuch mehr nothwendig hat. Die Erziehung muß ihr Ziel haben, bei dem Geschlechte nicht weniger, als bei dem Einzelnen. Das ist dann die Zeit des neuen, ewigen Evangeliums. Die Offenbarung hat nur den Zweck, sich allmählich selbst überflüssig zu machen.

5. Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß nach Lessing das Positive in dem Lehrinhalte des Christenthums auf eine bloße Symbolisirung der Vernunftwahrheiten hinausläuft. Wenn aber dieses, dann hat das Christenthum als positive Religion dem Wesen nach nichts voraus vor den übrigen positiven Religionen. Und das ist denn auch Lessings Lehre (in der Schrift: „Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion"). Einen Gott erkennen, sagt er, sich die würdigsten Begriffe von ihm zu machen suchen, auf diese würdigsten Begriffe bei all unseren Handlungen und Gedanken Rücksicht nehmen: das ist der Inbegriff aller natürlichen Religion. Da jedoch die letztere bei verschiedenen Menschen verschieden wäre, aber eine gemeinsame Religion im Staate für nothwendig gehalten werden muß, so hat man auf der natürlichen Religion, weil sie einer allgemeinen gleichartigen Ausübung unter den Menschen nicht fähig ist, eine gemeinsame positive Religion aufgebaut, in derselben Weise, wie man auf das natürliche Recht ein positives Recht baute. Die positive Religion hat somit als solche nur einen conventionellen Charakter.

6. Diese positive Religion erhielt dann ihre Sanction durch das Ansehen ihres Stifters, welcher vorgab, daß das Conventionelle in derselben eben so gewiß von Gott komme, nur mittelbar durch ihn, als das Wesentliche derselben unmittelbar durch eines Jeden Vernunft. Demnach sind alle positiven oder geoffenbarten Religionen gleich wahr und gleich falsch; gleich wahr, in so fern es überall gleich nothwendig gewesen ist, sich über verschiedene Dinge zu vergleichen, um Uebereinstimmung und Einigkeit in der öffentlichen Religion hervorzubringen; gleich falsch, weil nicht sowohl das, worüber man sich verglichen, neben dem Wesentlichen besteht, sondern vielmehr das Wesentliche

schwächt und verdrängt. Die beste geoffenbarte oder positive Religion ist mithin die, welche die wenigsten conventionellen Zusätze zur natürlichen Religion hat, und die guten Wirkungen der letzteren am wenigsten einschränkt. Die Frage aber, welches unter den bestehenden Religionen diejenige sei, der dieser Vorzug zugeschrieben werden müsse, läßt Lessing in „Nathan dem Weisen" bekanntlich offen. Nach dem ganzen Tenor des „Nathan" ist es die christliche Religion gewiß nicht.

7. Demnach steht Lessing ganz und gar in der Atmosphäre der „deutschen Aufklärung", der naturalistische Charakter seiner Lehre ist unverkennbar, und es ist gar kein Grund vorhanden, ihn vom religiösen Naturalismus freizusprechen.

4. J. Gottfried Herder.

§. 77.

1. Herder (1744—1803) vertheidigt in seiner Schrift: „Von dem Unterschiede zwischen Religion und Lehrmeinungen," gleichfalls den Satz, daß es in der Religion keine „Lehrmeinungen", d. i. keine Dogmen geben könne. Religion ist Sache des Gemüthes; was hat aber das Gemüth mit Lehrmeinungen zu thun? Lehrmeinungen sind Sätze, für und gegen welche disputirt werden kann; die Religion aber will kein Disputiren pro und contra, sondern pünktliche Befolgung einer unverletzbaren Pflicht.

2. So schloß denn auch in der That das Christenthum ursprünglich alle Lehrmeinungen, alle Dogmen aus. Erst als das Christenthum als Menschenreligion unter die Völker trat, änderte sich die Sache. Die Völker wollten nun über die empfangene Religion auch bestimmte Meinungen haben. Diese ihre Meinungen stellten sie dann als bestimmte Lehrsätze hin, und so entstanden die verschiedenen Dogmen. Es war dieses natürlich; aber die Dogmen sollen nicht bleiben. Die Dogmen sind menschliche Erfindungen, man soll sie abstreifen; das Christenthum soll wieder rein praktisch werden. Was Christus immer gewesen sein möge, das ist gleichgiltig; es gilt nur die Regel zu befolgen: „Erkenne Gott als Vater, dich als sein lebendiges Organ; du bist ein Mensch unter Menschen; wirke dem gleich, der die Regel der Menschheit gegründet und in dich gelegt hat!"

3. Beruht der ganze positive Lehrinhalt des Christenthums auf menschlicher Erfindung, dann kann selbstverständlich von einer übernatürlichen Offenbarung nicht mehr die Rede sein. Sie wird denn auch von Herder geleugnet. Offenbarung, sagt er, ist nicht Mittheilung einer Wahrheit von Seite Gottes auf übernatürlichem Wege, sondern sie ist nur die klare, helle und verständliche Darlegung einer Wahrheit von Seite eines Menschen, der sie auf natürlichem Wege erkannt hat. In solcher Weise, aber auch nur so, waren Christus und die Apostel Offenbarer. Sie enthüllten das, was sie selbst auf natürlichem Wege erkannt hatten, ihren Zeitgenossen. Nicht mehr und nicht weniger als dieses war ihr Werk. So lehrten sie religiöse Wahrheiten, aber keinen religiösen Cult; denn Gottesverehrung ist ein Unding, weil Gott keiner Verehrung bedarf und eine solche auch nicht fordert.

4. Es sei genug. Wir glauben durch das Bisherige den Charakter der „deutschen Aufklärung" hinreichend gekennzeichnet, und gezeigt zu haben, daß sie nur der Wiederhall der englisch-französischen Freidenkerei war[1]).

1) Die Pädagogen Basedow, Campe u. s. w. standen gleichfalls in dieser Richtung; doch können wir hier uns mit denselben nicht beschäftigen.

5. Zum Schlusse müssen wir nachträglich noch einiger Mystiker Erwähnung thun, welche in das 17. und 18. Jahrhundert fallen. Es sind Angelus Silesius (1624—1677) bekannt durch seine mystischen „Sinngedichte"; Hieronym. Hirnhaimb, Abt des Klosters Sion zu Prag († 1679), der in seiner Schrift: De typho hom. generis etc. die Eitelkeit alles menschlichen Wissens darzuthun suchte, und den Menschen auf den mystischen Weg verwies; endlich die Böhme'aner Christoph Oettinger (1702—1782), Pfarrer im Württembergischen; Martinez Pasqualis, ein Portugiese († 1778); Fournié, und Louis Claude de St. Martin (1743—1803), ein Franzose, Schüler des Martinez Pasqualis, dessen Schriften namentlich auf Schelling und Franz v. Baader Einfluß ausgeübt haben[1]).

Dritte Periode.

Die neueste Philosophie von Kant bis zur Gegenwart.

Vorbemerkungen.

§. 78.

1. Die Geschichte der neuesten Philosophie wickelt sich vorzugsweise und in erster Linie auf deutschem Boden ab. Die Resultate, welche die neuere Philosophie seit ihrer Begründung erzielt hatte, waren keine befriedigenden gewesen. Man sah ein, daß es so nicht fortgehen, daß man auf den Bahnen, auf welchen die neuere Philosophie bisher gewandelt, nicht mehr weiter schreiten könne. Man nahm daher in Deutschland einen neuen Anlauf. Man glaubte, ein besseres Resultat gewinnen zu können, wenn man das menschliche Erkenntnißvermögen einer neuen Critik unterwarf, um zu sehen, wie weit die menschliche Erkenntniß überhaupt sich erstrecke, was wir zu erkennen und was wir nicht zu erkennen vermögen. Und dies zwar in der Absicht, um daraus zu entnehmen, wie man in der philosophischen Forschung zu Werke gehen müsse, um zu einem befriedigenden Resultate zu gelangen. Die neueste deutsche Philosophie begann mit dem „Criticismus".

2. Aber durch diesen „Criticismus" wurde Nichts besser gemacht. Was durch die critische Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens erzielt wurde, war von der Art, daß es nur wiederum zu einer einseitigen und falschen Entwickelung der Philosophie führen mußte. Das zeigte sich bald. In consequenter Ausbildung des Criticismus verlor sich die deutsche Philosophie in

---

1) Ueber St. Martin handelt Matter, St. Martin, le philosophe inconnu, son maitre Martinez et leurs groupes, Par. 1862; und Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erkenntniß, Würzb. 1856, S. 475 ff. Seine Hauptschriften sind: Des erreurs et de la vérité, 1775; Tableau naturel des rapports, qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers, 1783; L'esprit des choses, deutsch von Schubert: Geist und Wesen der Dinge, Lpz. 1812; Le ministère de l'homme esprit, 1802, deutsch von Ozanam: der Dienst des Geistmenschen, Münster 1845; Oeuvres posthumes, 1807; Le nouvel homme, l'homme de désir, deutsch v. A. Wagner: Des Menschen Sehnen und Ahnen, Lpz. 1821.

kurzer Zeit in den abstrusesten Idealismus, der in der pantheistischen Einsetzung Gottes und der Welt culminirte. Der idealistische Pantheismus wurde fortan das herrschende Princip in der Entwickelung der neuesten Philosophie in Deutschland. Es nahm dieser idealistische Pantheismus bei verschiedenen Philosophen verschiedene Formen an; aber der Grundgedanke blieb in den verschiedensten Variationen stets derselbe: Identität des Unendlichen und Endlichen.

3. Es fehlte allerdings nicht an Versuchen, die Herrschaft des Idealismus zu brechen, indem man als Unterbau der Philosophie die Naturwissenschaft herbeizog, und auf dieser Grundlage eine auf dem Boden der realen Wirklichkeit stehende Philosophie zu gewinnen suchte. Aber auch diese Versuche mißlangen. Man haschte überall nur nach Originalität; jeder Philosoph wählte sich seinen eigenen, aparten Standpunkt, und suchte im Gegensatze zu anderen Philosophen ein ganz neues System aufzustellen, das allein die Wahrheit enthalten und die anderen philosophischen Systeme aus dem Felde schlagen sollte. So kam es, daß ein System das andere verdrängte, und keines von ihnen dem Wahrheitsbedürfnisse des menschlichen Geistes genügen konnte.

4. Ebenso fehlte es nicht an Versuchen, die Philosophie aus dieser ihrer gänzlichen Zerfahrenheit wiederum auf christlichen Boden zurückzuführen, und ihr dadurch eine solide Grundlage zu geben. Aber man glaubte solches bewerkstelligen zu können dadurch, daß man die modernen philosophischen Ideen beibehielt, daß man diese moderne Philosophie in einer gewissen Weise selbst zu christianisiren versuchte. Das konnte nun nicht gelingen, weil die modernen philosophischen Ideen zu weit abseits von der christlichen Weltanschauung lagen und mit dieser sich nicht vereinbaren ließen, ja in ihrer Anwendung auf die Wahrheiten und Mysterien des Christenthums zu neuen Irrthümern führen mußten. So kam es, daß auch jene Systeme, welche aus dem Streben nach Rechristianisirung der Philosophie entsprangen, zumeist als ungenügend und verfehlt sich erwiesen.

5. Und so kam es denn endlich dahin, daß man in Deutschland dieser Tantalusarbeit überdrüssig wurde, daß eine fast völlige Erschlaffung des philosophischen Geistes sich einstellte, und daß in dem nämlichen Maße, als dies geschah, der Materialismus sich hervordrängte und zur Herrschaft gelangte. Nun stellte sich die merkwürdige Erscheinung ein, daß die Philosophie, die vorher in so hohem Ansehen gestanden, und von der man das Höchste erwartet hatte, der Mißachtung anheimfiel, und daß Viele, namentlich viele Naturforscher, sich mit der materialistischen Weltanschauung brüsteten, und in ihr die größte Errungenschaft der modernen Wissenschaft erblicken zu sollen glaubten.

6. Wenn jedoch die Geschichte der neuesten Philosophie vorzugsweise und in erster Linie in Deutschland sich abwickelte, so waren doch auch andere, außerdeutsche Länder in der Philosophie nicht müßig. Auch in außerdeutschen Ländern entwickelte sich vielmehr seit Ende des vorigen Jahrhunderts ein reges philosophisches Streben; wir sehen auch dort neue Systeme auftauchen, um eine neue philosophische Weltanschauung zu inauguriren und die Geister an sich zu

fesseln. Aber größtentheils litten auch dort diese neuen Systeme an den gleichen Uebeln, an welchen die deutsche Philosophie krankte. Sie nahmen von Haus aus einen falschen Standpunkt ein, und konnten daher auch nur wieder zu falschen und irrthümlichen Resultaten führen. Im großen Ganzen bietet auch die außerdeutsche Philosophie in dieser Zeit keinen freundlicheren Anblick dar, als die deutsche, rühmliche Ausnahmen abgerechnet.

7. Angesichts dessen regen sich in der Gegenwart in allen Ländern Bestrebungen, welche darauf hingerichtet sind, mit den Irrthümern der modernen Philosophie gänzlich zu brechen, und die Philosophie dadurch auf den christlichen Boden zurückzuführen, daß man wieder an die altchristliche Philosophie anknüpft, daß man deren Principien wieder aufnimmt, und von diesen aus unter Verwerthung der sicheren Resultate der neueren Naturwissenschaft eine Fortbildung der Philosophie in christlichem Geiste anzubahnen strebt. Es ist in dieser Richtung schon viel gearbeitet worden, und man kann hoffen, daß auf diesem Wege die gegenwärtig darniederliegende, ja sogar der Mißachtung verfallene Philosophie wieder werde emporgebracht und ihre Rechte wieder werde eingesetzt werden. Wenigstens muß dies das Ziel des Strebens aller edleren Geister sein.

8. Diese allgemeine Ueberschau vorausgesetzt, werden wir die folgende Darstellung in der Weise ordnen, daß wir dabei an die verschiedenen Länder uns halten, in welchen wir eine philosophische Entwickelung zu Tage treten sehen. Wir behandeln demgemäß:

1. Die neueste Philosophie in Deutschland.
2. Die neueste Philosophie in Frankreich.
3. Die neueste Philosophie in Spanien.
4. Die neueste Philosophie in England.
5. Die neueste Philosophie in Italien.

9. Von den Werken über die neueste Philosophie nennen wir folgende: K. L. Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie von Kant bis Hegel, Bde. 2, Berl. 1837—38, und: Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie, Berl. 1843; H. M. Chalybäus, Historische Entwickelung der speculativen Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Dresd. 1837; Fr. K. Biedermann, Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Tage, Leipz, 1842—43; A. S. Willm, Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hégel, Par. 1846—49; A. Ott, Hégel et la philosophie allemande, ou exposé et examen critique des principaux systèmes de la philosophie allemande depuis Kant, Par. 1843; L. Wocquier, Essai sur le mouvement philosophique de l'Allemagne depuis Kant jusqu'à nos jours, Gand. et Lips. 1852; C. Fortlage, Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant, Lpz. 1852; C. H. Kirchner, Die speculativen Systeme seit Kant und die philosophische Aufgabe der Gegenwart, Lpz. 1860; A. Foucher de Careil, Hégel et Schopenhauer, études sur la philosophie allemande moderne depuis Kant, Par. 1862; Ad. Drechsler, Charakteristik der philosophischen Systeme seit Kant, Dresd. 1863; O. Liebmann, Kant und die Epigonen, Stuttgart 1865; H. Ritter, Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philosophie, Braunschweig 1853; G. Weigelt, Zur Geschichte der neueren Philosophie, Hamb. 1854—55; J. J. Honegger, Grundsteine einer allg. Cultur-

geschichte der neuesten Zeit, Leipz. 1868 ff.; Lotze, Gesch. der deutschen Philosophie seit Kant, Leipz.; Monrad, Denkrichtungen der neueren Zeit, Bonn. 1879; Janet, La philosophie contemporaine, Paris; u. A. m.

Erster Abschnitt.

Die neueste Philosophie in Deutschland.

I. Der Criticismus.

Immanuel Kant.

1. Sein Leben und seine Schriften. Sein philosophischer Standpunkt.

§. 79.

1. Immanuel Kant ward im Jahre 1724 zu Königsberg in Ostpreußen geboren. Er erhielt an den höheren Unterrichtsanstalten seiner Vaterstadt seine wissenschaftliche Bildung, studirte Philosophie, Mathematik und Theologie, bekleidete nach Vollendung seiner Studien eine Zeitlang Hauslehrerstellen, und habilitirte sich endlich an der Königsberger Universität, worauf er von 1755 an Vorlesungen über Mathematik, Physik und Philosophie eröffnete. Später (1770) wurde er zum Professor der Philosophie befördert, und lehrte dann bis 1797, wo Altersschwäche ihn zum Aufgeben der Vorlesungen bewog. Lebhaft betheiligte er sich an den politischen Tagesinteressen; seine Gesinnung war ein consequenter Liberalismus. In religiöser Beziehung war er entschieden rationalistisch, weshalb ihm denn auch nach Erscheinen seiner Schrift: „Die Religion inner den Grenzen der reinen Vernunft" von der Regierung zur Pflicht gemacht wurde, fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, sich zu enthalten. Mit dem Tode König Wilhelms II. hörte dieses Verbot wieder auf, worauf Kant zu seiner Rechtfertigung die Schrift: „Der Streit der Facultäten" erscheinen ließ. Er starb im Jahre 1804.

2. Ursprünglich stand Kant in seiner philosophischen Ansicht auf dem Standpunkte der Wolff'schen Philosophie, die er während seiner Studienjahre an der Königsberger Universität studirt und sich angeeignet hatte, obgleich er im Einzelnen diesen Standpunkt vielfach, besonders in Folge des Einflusses Newton'scher und Euler'scher Gedanken, überschritt[1]). Jedoch vom Jahre 1769 an

1) Wir nennen aus dieser Periode folgende philos. Schriften Kants: Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, Kön. 1763; Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Kön. 1763; Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürl. Theologie u. Moral, Berl. 1764; Beobachtungen über das Gefühl des Schönen u. Erhabenen, Kön. 1764; Metaphysicae cum geometria junctae usus in phil. naturali, (I Monadol. physica), Kön. 1756; Ueber den Optimismus, Kön. 1759; u. s. w.

bildete er seine philosophische Ansicht völlig um, und schritt zum Kriticismus fort. Die nächste Veranlassung dazu bildete die Lektüre der Hume'schen Schriften, wie er denn selbst gesteht, daß die Anregung zu seiner neuen philosophischen Ansicht von Hume ausgegangen sei. Durch Hume wurde er nämlich auf den Gedanken geführt, die bisherige Metaphysik schwebe eigentlich ganz in der Luft, weil sie construirt worden sei ohne vorläufige Beantwortung der Frage, ob denn überhaupt eine Metaphysik möglich sei. Diese Frage müsse doch zuerst gelöst sein, bevor man daran gehen wolle, die Metaphysik selbst zu construiren. Demnach stellt sich Kant die Aufgabe, diese Lücke auszufüllen, und die Frage über Möglichkeit oder Nichtmöglichkeit einer Metaphysik einer gründlichen Erörterung zu unterziehen.

3. Es kann jedoch diese Frage nach Kant's Ansicht nur gelöst werden durch eine eingehende kritische Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens. Dadurch allein kann herausgestellt werden, ob die menschliche Erkenntniß überhaupt im Stande sei, über den Kreis der Erfahrung hinauszugehen und zum Transcendenten sich zu erheben, ob also eine Metaphysik möglich sei oder nicht. Stellt jene Kritik heraus, daß unsere Erkenntniß den Kreis des Empirischen zu übersteigen vermöge, dann ist eine Metaphysik möglich, wenn nicht, nicht. Demnach stellt sich Kant die Aufgabe, jene Kritik durchzuführen, daher: „Criticismus". Es geschieht dieses in seinen drei Hauptwerken: in der „Kritik der reinen Vernunft", in der „Critik der praktischen Vernunft" und in der „Kritik der Urtheilskraft" [1]).

1) Die „Kritik der reinen Vernunft" erschien in erster Auflage im Jahre 1781 (Riga); eine zweite mannigfach umgearbeitete und veränderte Auflage erschien (ebds.) im Jahre 1787. Die „Kritik der praktischen Vernunft" erschien (Riga) 1788, und die „Kritik der Urtheilskraft" (Berlin u. Libau) im Jahre 1790. Außer diesen Hauptwerken haben wir aus der Zeit, in welcher Kant seinen Kriticismus bereits ausgebildet hatte, vorzugsweise noch zu nennen: 1) „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können" (Riga 1783); 2) „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (Riga 1785); 3) „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" (Riga 1786); 4) „Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie" 1788, (deutscher Merkur, Januar); 5) „Ueber das Mißlingen aller phil. Versuche in der Theodicée", 1791, (Berl. Monatschrift, Jan.); 6) „Ueber Schwärmerei", (Kön. 1790); 7) „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (Königsberg 1793); 8) „Zum ewigen Frieden" (Königsb. 1795); 9) „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre" (Königsb. 1797); 10) „Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre" (Königsb. 1797); 11) „Der Streit der Facultäten", worin zugleich die Abhandlung enthalten ist: „Von der Macht des Gemüthes, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu werden" (Königsb. 1798); 12) „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" (Königsb. 1798); u. A. m. — Ueber Kant schrieben unter Anderen: L. E. Borowski, Darstellung des Lebens und Charakters Kants, Kön. 1804; Ch. Hillers, Phil. de Kant, Metz 1801; Galuppi, Saggio filosofico sulla critica della conoscenza, Nap. 1819; Amand Saintes, Histoire de la vie et de la philosophie de Kant, Par. 1844; V. Cousin, Leçons sur la phil. de Kant, Par. 1842; Ed. Beneke, Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit, Berlin 1832; Mirbt, Kant und seine Nachfolger, Jena 1841; J. Rupp, Imm. Kant, Ueber den Charakter

4. Den Standpunkt, auf welchen er sich hiebei stellt, deutet er mit folgenden Worten an: Vor Copernicus hat man allgemein angenommen, daß die Sonne sich um die Erde bewege. Copernicus dagegen ist dem gegenüber zu der Annahme fortgegangen, daß umgekehrt die Erde um die Sonne sich bewege, und von dieser Voraussetzung ausgehend hat er dann das richtige Sonnensystem entdeckt und begründet. In analoger Weise hat man bisher angenommen, daß unsere Erkenntniß sich nach den Dingen richten müsse, ist aber mit dieser Voraussetzung nie zu einer richtigen Erkenntnißtheorie gelangt. Stellen wir uns nun einmal auf den gegentheiligen Standpunkt! Nehmen wir an, daß die Dinge nach unserer Erkenntniß sich richten müssen; vielleicht kommen wir damit zu einer richtigen Erkenntnißtheorie!

5. Wie aus den oben angeführten Titeln seiner Hauptwerke ersichtlich ist, unterscheidet Kant im Menschen die theoretische, die praktische Vernunft, und die Urtheilskraft. In der theoretischen Vernunft scheidet er dann wiederum drei besondere Vermögen aus: das Anschauungsvermögen, den Verstand und die Vernunft. Das Anschauungsvermögen ist die Kraft, dasjenige, was unter die Erfahrung fällt, vorzustellen; der Verstand ist das Vermögen der Begriffsbildung; die Vernunft endlich ist das Vermögen, die Begriffe zu einer höheren, wissenschaftlichen Einheit zu verknüpfen.

6. Dieses vorausgesetzt können wir nun die dreifache Kritik Kant's zur Darstellung in Angriff nehmen.

2. Kritik der reinen Vernunft.

§. 80.

1. Kant geht in der Kritik der reinen Vernunft von einer doppelten Unterscheidung der Urtheile aus. Er unterscheidet nämlich:

a) Zwischen aprioristischen und aposterioristischen Urtheilen. Erstere stammen aus der Vernunft, und haben den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Letztere dagegen entspringen aus der Erfahrung, und haben den Charakter der Particularität und Zufälligkeit.

---

seiner Philosophie und das Verhältniß derselben zur Gegenwart, Kön. 1857; L. Noack, Kants Auferstehung aus dem Grabe, seine Lehre urkundlich dargestellt, Lpz. 1861; Reicke, Kantiana, Kön. 1860; Kuno Fischer, Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre, drei Vorträge, Mannh. 1860; H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, Berl. 1871; K. Rosenkranz, Geschichte des Kantianismus (WW. Bd. 12); Michelis, Die Phil. Kants und ihr Einfluß auf die Entwickelung der neueren Naturwissensch. (Natur u. Offenb., Münster, Bd. 8, 1862); Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, Berl.; A. Krause, Populäre Darstellung von Kants Kritik der reinen Vernunft, Lahr 1881; Grapengießer, Kants Kritik der Vernunft und deren Fortbildung durch Fries, Jena 1882; Thiele, Die Philosophie Imm. Kants, Halle 1882; Lehmann, Kants Ding an sich, Berl. 1878; Völkelt, Kants Erkenntnißtheorie, Lpz. 1879; Gerhard, Kants Lehre von der Freiheit, Heidelb. 1885; u. A. m.

b) Zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen. Erstere sind jene, in welchen der Prädicatsbegriff im Subjectsbegriff selbst gelegen ist, und daher aus dem letztern unmittelbar entnommen wird. Letztere dagegen sind jene, in welchen der Prädicatsbegriff außer dem Subjectsbegriffe liegt, und daher dem letzteren als ein von ihm verschiedener Begriff zugetheilt wird.

c) Die analytischen Urtheile sind, wie aus dem Begriffe derselben erhellt, bloße Erläuterungsurtheile; sie beruhen auf dem Satze der Identität und des Widerspruches und dienen blos dazu, einen Begriff durch Entwickelung seiner Merkmale zu verdeutlichen. Nur die synthetischen Urtheile sind von der Art, daß sie unsere Erkenntniß erweitern, weil nur durch sie einem Begriffe Bestimmungen zugetheilt werden, die nicht schon an sich in ihm liegen. Sie können daher im Gegensatze zu den Erläuterungs- als Erweiterungsurtheile bezeichnet werden.

2. Fassen wir nun aber diese synthetischen Urtheile selbst wiederum näher in's Auge, so finden wir, daß selbe wiederum von zweifacher Art sein können. Es gibt nämlich:

a) Synthetische Urtheile, welche rein a posteriori sind, also einzig aus der Erfahrung geschöpft werden. Es gibt aber auch

b) Synthetische Urtheile, welche den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben, also a priori sind. Solche Urtheile oder Sätze finden sich vor sowohl in der Mathematik und in den Naturwissenschaften, als auch in der Metaphysik. Doch sind diese synthetischen Urtheile

c) nie rein aprioristisch; denn es ist ihnen doch immer Etwas beigemischt, was aus der Erfahrung entnommen ist. Sie sind also einerseits a priori, andererseits a posteriori.

3. Da entsteht denn nun die Frage: Wie sind solche synthetische Urtheile *a priori* möglich? Diese Frage muß in folgender Weise beantwortet werden: Faßt man solche synthetische Urtheile a priori näher in's Auge, so sieht man, daß sie weder ganz vom Objecte, noch ganz vom Subjecte kommen können. Nicht ersteres, weil sie den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben, den das Object nicht bieten kann. Nicht letzteres, weil sie eben Empirisches zum Inhalte haben. Es muß also in diesen Urtheilen etwas vom Subjecte, und etwas vom Objecte kommen. Und frägt man, was denn vom Subjecte und was vom Objecte komme, so kommt vom Subjecte die Form, in Kraft welcher jene Urtheile den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben; vom Objecte dagegen kommt die Materie, auf welche jene Form angewendet wird. In Kraft der Form, die vom Subjecte kommt, sind jene Urtheile a priori, in Kraft der Materie dagegen, die vom Objecte kommt und aus der Erfahrung stammt, sind sie a posteriori. In jedem synthetischen Urtheile a priori haben wir somit ein doppeltes Moment: die Form, die aus der Vernunft, und die Materie, die aus der Erfahrung stammt. Die Einheit dieser beiden Momente bedingt das, was wir synthetisches Urtheil a priori nennen.

4. Verhält es sich aber also, dann folgt daraus, daß in unserer Vernunft gewisse Formen schon vor aller Erfahrung bereit liegen müssen, weil wir sie nur unter dieser Bedingung in den fraglichen synthetischen Urtheilen auf die empirische Materie anwenden können. Und diese Formen müssen an und für sich genommen ganz leer sein, d. h. keinen bestimmten Inhalt repräsentiren; denn ihren Inhalt sollen sie ja erst gewinnen durch die Anwendung auf die Materie. Wir müssen also annehmen, daß unserer Vernunft gewisse an sich leere Formen a priori, d. h. vor aller Erfahrung immanent, und daß diese die apriorische Grundbedingung all unserer Erkenntniß seien.

5. Frägt man nun aber weiter, welches denn diese Formen seien, so ergeben sie sich aus der Analyse der verschiedenen Thätigkeiten, welche den drei Verzweigungen der theoretischen Vernunft, dem Anschauungsvermögen, dem Verstande und der Vernunft entsprechen. Nämlich:

a) Dem Anschauungsvermögen sind wesentlich die Formen von Raum und Zeit. Der Raum ist die Form des äußern Sinnes; die Zeit dagegen ist in erster Linie Form des innern, und erst mittelbar durch diesen auch Form des äußern Sinnes. Auf der Apriorität des Raumes beruht die Möglichkeit der geometrischen, auf der der Zeit die Möglichkeit der arithmetischen Urtheile. Raum und Zeit sind daher keineswegs etwas Objectives, sie sind keine von den Dingen abgezogene Begriffe; sondern sie sind nur Formen unserer Anschauung, subjective Bedingungen, unter denen überhaupt eine Anschauung möglich ist. Denn:

α) Um uns die Dinge als außer und nebeneinander im Raume, sowie als nach einander folgend in der Zeit vorzustellen, muß die Vorstellung von Raum und Zeit in uns a priori schon zu Grunde liegen;

β) Wir können uns alle zeitlichen und räumlichen Dinge hinwegdenken; Raum und Zeit bleiben uns aber doch immer übrig, und es ist uns unmöglich, der Vorstellung derselben uns zu entschlagen: — ein Zeichen, daß sie nichts in den Dingen Begründetes, sondern nur Formen unserer Anschauung sind;

γ) Man kann sich nur einen einigen Raum und eine einige Zeit vorstellen, deren Theile alle sogenannten Räume und Zeiten sind; der Raum und die Zeit können daher keine discursiven allgemeinen Begriffe von Verhältnissen der Dinge, sondern nur Formen der Anschauung sein.

b) Dem Verstande dagegen entsprechen im Gegensatze zum Anschauungsvermögen als dessen wesentliche Formen die Categorien. Nämlich:

α) Die Anschauungen sind noch keine wirkliche Erkenntniß, sondern nur die nothwendige Voraussetzung jeder Erkenntniß. Erst dadurch, daß der Verstand sich der Anschauungen bemächtigt, und sie zur Einheit des Begriffes erhebt, entsteht die Erkenntniß. Damit aber der Verstand die Anschauungen zur Einheit des Begriffes erhebe, muß er in die Function des Urtheils eintreten; denn nur urtheilend kann er Anschauungen in Begriffe fassen.

β) Nun beruht aber das Urtheil wiederum auf bestimmten Formen, nach denen es die Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit zu bewerkstelligen hat, und diese Formen sind die Verstandesbegriffe oder Categorien. Es lassen sich selbe auf drei Hauptcategorien zurückführen: Quantität, Qualität, Relation und

Modalität; denn jedes Urtheil hat seine bestimmte Quantität, Qualität, Relationsform und Modalität. Ohne diese Categorien können wir uns ein Urtheil gar nicht denken; sie sind die wesentlichen Voraussetzungen des letzteren.

γ) Aber nicht blos hat jedes Urtheil seine bestimmte Quantität, Qualität, Relation und Modalität, sondern die Urtheile sind auch wiederum verschieden in dieser vierfachen Beziehung. Folglich schließt je nach dieser Verschiedenheit der Urtheile jede der genannten vier Hauptcategorien wieder bestimmte Untercategorien in sich. Nämlich:

αα) Nach der Quantität theilt sich das Urtheil ein in singuläres, particuläres und allgemeines Urtheil. Diesen drei Urtheilsformen entsprechen die Categorien der Einheit, Vielheit und Allheit. Folglich befaßt die Categorie der Quantität in sich die Categorien der Einheit, Vielheit und Allheit.

ββ) Nach der Qualität dagegen theilt sich das Urtheil ein in bejahendes, verneinendes und limitirendes Urtheil. Diesen Urtheilsformen entsprechen die Categorie der Realität (Position), der Negation und der Limitation. Folglich schließt die Categorie der Qualität wiederum die drei Untercategorien der Realität, Negation und Limitation in sich.

γγ) Nach der Relation ferner theilt sich das Urtheil ein in categorisches, hypothetisches und disjunctives. Diesen drei Urtheilsformen entsprechen die Categorien der Substanzialität und Inhärenz, der Causalität und Dependenz und der Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Folglich schließt die Categorie der Relation wiederum in sich die Categorien der Substanzialität und Inhärenz, der Causalität und Dependenz, und der Gemeinschaft oder Wechselwirkung.

δδ) Nach der Modalität endlich theilt sich das Urtheil ein in problematisches, assertorisches und apodiktisches. Diesen drei Urtheilsformen entsprechen die Categorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Folglich befaßt die Categorie der Modalität wiederum in sich die Categorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit.

δ) Wir haben somit im Ganzen zwölf Untercategorien, von denen je drei immer in einer allgemeineren Categorie sich zusammenfassen. Diese Categorien nun sind, wie schon gesagt, für das Urtheil vorausgesetzt, weil sie in diesem zur Anwendung kommen, und ohne dieselben ein Urtheil in irgend welcher Form nicht möglich wäre. Daraus folgt, daß sie a priori unserem Verstande immanent sein müssen, und daher als wesentliche Formen unseres Verstandes oder unseres Verstandesgebrauches aufgefaßt werden müssen. Wie also die wesentlichen Formen der Anschauung Raum und Zeit sind, so sind die wesentlichen Formen des Verstandes die eben aufgeführten Categorien. Und eben weil sie bloße Formen unseres Verstandes sind, darum entspringen sie auch einzig und allein aus diesem; in ihnen wird daher gar nichts erkannt; sie sind an sich völlig leer und inhaltslos, ebenso wie die Formen von Raum und Zeit. Der ganze Gebrauch, den der Verstand davon macht und machen kann, besteht darin, daß er durch sie urtheilt, und mittelst des Urtheils sie auf Anschauungen anwendet, um diese zur Einheit des Begriffes zu erheben.

c) Die wesentlichen Formen der Vernunft endlich sind die Ideen, und zwar die psychologische, die kosmologische und die theologische Idee. Nämlich:

α) Die wesentliche Funktion der Vernunft ist der Schluß, mittelst dessen wir die mannigfaltigen Begriffe zu einer höheren wissenschaftlichen Einheit verknüpfen. Nun gibt es aber drei Arten von Schlüssen: den categorischen, hypothetischen und disjunctiven Schluß. Jeder dieser Schlüsse nun führt uns zuletzt zu einer Idee, welche das letzte Ziel ist, in das die ganze schlußfolgernde Thätigkeit ausläuft.

αα) Der categorische Schluß führt uns, insofern er auf der Categorie der Substanzialität und Inhärenz beruht, zuletzt zur Idee eines absoluten Subjectes welches nicht mehr Prädicat eines anderen Subjectes ist; — und das ist die psychologische Idee.

ββ) Der hypothetische Schluß dagegen führt uns, insofern er auf der Categorie der Causalität und Dependenz beruht, zur Idee einer absoluten Abhängigkeit oder Bedingtheit alles Einzelnen unter einander in einem Ganzen; — und die Idee dieses Ganzen oder dieser Totalität ist die kosmologische Idee.

γγ) Der disjunctive Schluß endlich führt uns, in so fern er auf der Categorie der Gemeinschaft oder Wechselbeziehung beruht, zur Idee einer absoluten Einheit aller denkbaren Realitäten oder Vollkommenheiten; — und das ist die theologische Idee.

β) Nun könnten aber die genannten drei Schlüsse zu diesen drei Ideen uns gar nicht führen, wenn diese Ideen nicht schon vorher in unserer Vernunft gelegen wären als regulative Principien für den Vernunftgebrauch in der schlußfolgernden Thätigkeit. Denn das Ziel ist wesentlich regulirend für die Bewegung, welche auf selbes ausläuft. Das Ziel muß daher schon vorher gegeben sein, damit die Bewegung sich auf dasselbe richten könne. Daraus folgt, daß jene Ideen als wesentliche Formen der menschlichen Vernunft a priori immanent sein müssen, und zwar als regulative Principien ihres eigenen Gebrauches.

γ) Wie also dem Verstande die Categorien als wesentliche Formen seines Gebrauches immanent sind, so der Vernunft die Ideen, und zwar die psychologische, theologische und kosmologische Idee. Aber wie die Categorien des Verstandes, so sind auch sie an sich ganz leer und inhaltslos; wir erkennen in diesen Ideen nichts; sie sind nur bis zum Unbedingten erweiterte Categorien, und haben durchaus keine andere Bedeutung, als den eines subjectiven Canons unseres Vernunftgebrauches.

6. So haben wir also die wesentlichen Formen der reinen oder theoretischen Vernunft des Menschen aufgefunden. Daraus ergibt sich denn nun von selbst, wie die theoretische Erkenntniß des Menschen, soweit sie einen synthetischen Charakter hat, zu erklären, und welches der Gang derselben sei. Nämlich:

a) Indem durch irgend einen Gegenstand das Empfindungsvermögen des Menschen angeregt wird, bringt das Anschauungsvermögen die dadurch beursachte Empfindung unter die ihm immanenten Formen von Zeit und Raum, und gelangt dadurch, daß sie das Empfundene als zeitlich und räumlich vorstellt, zur Anschauung.

b) An die also gewonnenen Anschauungen tritt dann der Verstand heran, wendet im Urtheil die ihm immanenten Categorien auf dieselben an,

und faßt dadurch die mannigfaltigen Anschauungen in der Einheit des Begriffes zusammen.

c) Diese Begriffe bilden endlich wiederum den Gegenstand der Vernunftthätigkeit. Diese geht ihrerseits darauf aus, die verschiedenen Begriffe nach der Norm der ihr immanenten Ideen zu einer höhern Einheit zusammenzuordnen, und so die bloße Verstandeseinheit im Begriffe zur Vernunfteinheit nach den Ideen als den regulativen Principien zu erheben.

7. Aus diesen Prämissen erfolgt nun nothwendig ein Dreifaches, — und das ist entscheidend für den ganzen wesentlichen Charakter der Kant'schen Kritik. Nämlich:

a) Unsere intellectuelle Erkenntniß beginnt nicht blos mit der Erfahrung, sondern sie ist ganz und gar auf das Erfahrungsmäßige als solches, auf die Erscheinung beschränkt. Was die Dinge, die uns erscheinen, an sich seien, ist uns gänzlich unbekannt. Denn der Begriff bezieht sich nicht auf das Wesen der Dinge, d. h. im Begriffe erfassen wir nicht das Wesen der Dinge, sondern der Begriff steht nur in Beziehung zu unseren Anschauungen, die in ihm zu einer subjectiven Einheit zusammengefaßt werden. Daß es „Dinge an sich" gebe, ist allerdings nicht zu läugnen, weil, wenn es solche nicht gäbe, von ihnen auch keine Anregung unseres Empfindungsvermögens ausgehen könnte; aber was sie seien, ihr Wesen, ihr Ansichsein, vermögen wir nicht zu erkennen. Unsere Erkenntniß ist blos auf das Phänomenon beschränkt; das Noumenon, das dem Phänomenon zu Grunde liegt, ist uns gänzlich verschlossen.

b) Noch weniger vermögen wir etwas rein Transcendentes, das als solches über alle Erfahrung hinausragt, zu erkennen. Eine Erkenntniß der Seele, eine Erkenntniß Gottes, eine Erkenntniß der Welteinheit ist uns auf dem Standpunkte der rein theoretischen Vernunft ganz unmöglich. Denn die psychologische, theologische und kosmologische Idee sind ja bloße an sich leere Formen, von denen wir gar nicht wissen können, ob ihnen ein Object außer unserm Denken entspreche. Der Vernunftgebrauch bezieht sich nie auf ein objectiv gegebenes transcendentes Sein, sondern nur auf den Verstand mit seinen Begriffen, in so fern durch den Vernunftgebrauch diese zu einer höhern Einheit zusammengeordnet werden sollen. Es ist daher unmöglich, daß die Vernunft außer sich hinaus zur Erkenntniß eines objectiven transcendenten Seins fortgehe.

c) Das Resultat der ganzen Kritik der reinen Vernunft geht also dahin, daß für den Menschen nur eine Erkenntniß der Natur möglich sei, und auch hier nur eine Erkenntniß der Natur nach ihrer Erscheinung, nicht nach ihrem Ansichsein. Und so gibt die Kant'sche Kritik auf die an die Spitze gestellte Frage, „ob eine Metaphysik möglich sei," eine rein negative Antwort, d. h. die Antwort lautet: Eine Metaphysik ist unmöglich. Von diesem Standpunkte aus erscheint die Kant'sche Lehre als purer Empirismus.

8. Die Kritik der reinen Vernunft ist jedoch hiemit noch nicht abge-

schlossen. Kant sucht vielmehr die bisher gewonnenen Resultate noch weiter zu begründen, und zwar in einer mehr negativen Weise. Besonders sind es die Vernunftideen, deren objective Realität er in seiner „Critik" eingehend zu widerlegen und zu vernichten sucht. In so fern die Vernunft, sagt er, ihre Ideen als objectiv real denkt, d. h. sie auf ein Sein als auf ihr Object bezieht, ist sie in einem „transcendentalen Schein" befangen. Dieser „transcendentale Schein" aber ist nichts Zufälliges; er ist vielmehr etwas Natürliches; er beruht auf gewissen sophistischen Vernunftschlüssen, welche Sophistikationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst sind, da sie vermöge einer natürlichen Illusion entstehen, welche der menschlichen Vernunft ebenso unhintertreiblich anhängt, wie gewisse optische Täuschungen dem Sehen. Aufgabe der Kritik ist es daher, diese Sophistikationen der reinen Vernunft in ihrer Unhaltbarkeit blos zu legen, und sie dadurch, wenn auch nicht zu beseitigen — denn das ist, weil sie etwas Natürliches sind, unmöglich, — aber doch unschädlich zu machen.

9. Was nun zuerst die psychologische Idee betrifft, so beruht die ganze metaphysische Psychologie auf dem Ichbewußtsein, aus welchem sie durch Schlußfolgerung zu erweisen sucht, daß die Seele als Substanz, und zwar als einfache, immaterielle Substanz existire, daß sie als solche stets mit sich selbst identisch oder Eine Person sei, daß und wie sie in Gemeinschaft mit dem Körper stehen könne und wirklich stehe, und endlich daß sie als einfache Substanz incorruptibel und unsterblich sei. Aber alle diese Schlußfolgerungen sind reine Paralogismen. Denn es wird darin überall der Substanzbegriff, welcher Anschauung voraussetzt und nur für Erscheinungsobjecte gilt, auf das Ich als transcendentales Object angewendet: was ganz unzulässig ist. Sie haben daher weder im Allgemeinen, noch im Besonderen eine Beweiskraft. Dies zeigt sich deutlich, wenn sie im Einzelnen näher geprüft werden. Daß nämlich

a) Ich, der ich denke, im Denken immer nur als Subject und als etwas, das nicht blos wie ein Prädicat dem Denken anhängt, gelten müsse, ist ein apodiktischer, und selbst identischer Satz; aber er bedeutet nicht, daß Ich, als Object, ein für mich selbst bestehendes Wesen oder eine Substanz sei. Letzteres läßt sich aus Ersterem durchaus nicht schließen.

b) Ebenso liegt es zwar schon im Begriffe des Denkens, daß das Ich der Apperception ein logisch einfaches Subject bezeichne, was ein analytischer Satz ist; aber das bedeutet nicht, daß das denkende Ich eine einfache Substanz sei, was ein synthetischer Satz wäre. Desgleichen ist die Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewußt bin, ein analytischer Satz; aber daraus folgt wieder nicht die Identität einer denkenden Substanz in allem Wechsel der Zustände. Daß ich endlich meine Existenz als eines denkenden Ichs von anderen Dingen außer mir, wozu auch mein Körper gehört, unterscheide, ist wieder ein analytischer Satz; aber ob dieses Bewußtsein meiner selbst ohne Dinge außer mir möglich sei und ich also auch ohne Körper existiren könne, weiß ich dadurch gar nicht.

c) Die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper zu erklären, wird schon durch die zwischen beiden vorausgesetzte Ungleichartigkeit erschwert, ja unmöglich gemacht. Es ließe sich allerdings denken, daß das Ding an sich, das der Erscheinung zu Grunde

liegt, vielleicht nicht so ganz ungleichartig mit dem Ich sei. Allein auch in diesem Falle ist eine Erklärung jener wechselseitigen Gemeinschaft nicht möglich. Denn dann reducirt sich das Problem einfach auf die Frage, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sei, welche zu lösen ganz außer dem Felde der Psychologie und aller menschlichen Erkenntniß liegt.

10. Daraus ist also ersichtlich, daß alle Schlüsse, durch welche vorgeblich die Probleme der metaphysischen Psychologie gelöst werden sollen, nichtig sind, und daß daher eine Psychologie im Sinne des Pneumatismus gar nicht möglich sei. Aber ebenso, wie die Schlüsse, auf welche die pneumatische Psychologie, sind auch die Schlüsse, auf welche der Materialismus sich stützt, nichtig und sophistisch. Denn so wenig auch die gegebenen Prämissen zum Schlusse auf die Substanzialität und Immaterialität der Seele berechtigen, so lassen sie doch auch den gegentheiligen Schluß nicht zu. Die Lehrsätze der metaphysischen Psychologie können also nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden. Ihre Wahrheit läßt sich nicht begründen, ihre Möglichkeit läßt sich aber auch nicht bestreiten. So bewahrt uns die Kritik vor Spiritualismus und Materialismus zugleich, und indem sie die Schranken unserer Vernunft uns zeigt, wendet sie letztere zum fruchtbaren praktischen Gebrauch hin.

11. Gehen wir zur kosmologischen Idee über, so wird auch diese von der Vernunft in Kraft einer natürlichen Illusion objectivirt, und so die Welt als eine an sich seiende, objectiv gegebene Totalität gedacht. Aber damit ist die Vernunft gleichfalls nur in einem transcendentalen Schein befangen. Denn betrachtet man die Sache näher, dann ergeben sich, in so fern die Erscheinungswelt für real im transcendentalen Sinne gehalten wird, vier Antinomien, die in der gedachten Voraussetzung gleich wahr sein müßten. Nämlich:

a) Die erste Antinomie bezieht sich auf die Quantität der Welt. Die Thesis ist: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raume; die Antithesis: Die Welt ist anfangslos und ohne Grenzen im Raume.

b) Die zweite Antinomie bezieht sich auf die Qualität der Welt. Die Thesis lautet: Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen; die Antithesis: Es existirt nichts Einfaches.

c) Die dritte Antinomie betrifft die causale Relation. Die Thesis lautet: Es gibt eine Freiheit im transcendentalen Sinne als Fähigkeit eines absoluten, ursachslosen Anfangs einer Reihe von Wirkungen; die Antithesis: Es geschieht Alles in der Welt lediglich nach Gesetzen der Natur.

d) Die vierte Antinomie endlich knüpft sich an die Modalität. Thesis: Es gehört zur Welt (sei es als Theil oder als Ursache) ein schlechthin nothwendiges Wesen; Antithesis: Es existirt nichts schlechterdings Nothwendiges.

12. Diese Antinomien sind in keiner Weise lösbar, so lange man die Welt als eine objectiv wirkliche Totalität von Dingen betrachtet. Sowohl die Thesis, als auch die Antithesis ist in jeder der genannten vier Antinomien wahr, in so fern keine derselben widerlegt werden kann[1]). Und doch steht es

1) Kant sucht dies im Einzelnen weitläufig nachzuweisen. Wir können hier diese seine Beweisführung nicht weiter verfolgen. Vgl. meine Gesch. der Philosophie der neueren Zeit, Bd. 2, S. 23 ff.

andererseits wieder fest, daß solche Widersprüche unmöglich zu gleicher Zeit wahr sein können. Es ist also unabweisbar angezeigt, einen Ausweg zu suchen, auf welchem eine Beseitigung der gedachten Antinomien sich bewerkstelligen läßt. Und dieser Ausweg kann nur darin bestehen, daß man die Welt nicht als „Ding an sich" betrachtet, sondern blos als Erscheinung. Denn da die gedachten Antinomien sich blos ergeben in der Voraussetzung, daß die Welt als ein „Ding an sich" betrachtet wird, so müssen sie in dem Augenblicke wegfallen, wenn man jene Voraussetzung aufgibt, und sich auf die Erscheinung als den einzigen Terminus unserer Erkenntniß zurückzieht.

13. Es folgt endlich die theologische Idee. Diese erscheint bei Kant, wie wir wissen, als der Inbegriff aller denkbar möglichen Realitäten oder Vollkommenheiten. Als solche ist sie dann zugleich das Urbild oder das transcendentale Prototyp unserer Vernunft, und erscheint demnach als „Ideal der reinen Vernunft". Dieses Ideal wird nun gleichfalls von der Vernunft vermöge einer natürlichen Illusion zuerst realisirt, d. i. als Ens realissimum zum Object gemacht, darauf hypostasirt, und endlich sogar personificirt. Vermittelt aber ist dieser Prozeß durch die sog. Beweise für das Dasein Gottes. Allein auch darin ist die Vernunft nur in einem transcendentalen Schein befangen. Die Beweise nämlich, womit Gottes Dasein erwiesen werden soll, sind gleichfalls nur Sophistikationen, und haben durchaus keine Beweiskraft. Denn:

a) Das ontologische Argument schließt aus dem Begriffe Gottes als des allerrealsten Wesens auf seine Existenz, da die Existenz, und zwar die nothwendige Existenz, zu den Realitäten gehöre, und daher im Begriffe des allerrealsten Wesens mit enthalten sein müsse. — Aber das Sein, die Existenz, ist gar kein reales Prädicat neben anderen, welches zu diesen anderen hinzutreten und dadurch die Summe der Realitäten vermehren könnte. Der Vergleich zwischen einem Wesen, das andere Prädicate zwar habe, aber nicht das Sein, und einem Wesen, das mit jenen Prädicaten noch das Sein vereinige, und daher um das Sein größer, vollkommener oder realer, als jenes andere Wesen sei, ist absurd. Sein ist die Setzung des Objectes mit allen seinen Prädicaten. Diese Setzung bildet die unerläßliche Voraussetzung jedes Schlusses aus dem Begriff eines Objectes auf dessen Prädicate. Bei einem Schlusse auf das Sein Gottes, falls das Sein als das Prädicat erschlossen werden sollte, müßte demnach schon das Sein vorausgesetzt sein, wodurch wir nur zu einer elenden Tautologie gelangen würden. Wir hätten einen identischen, daher analytischen Satz, während doch der Satz: „Gott ist" ein Existentialsatz, und daher ein synthetischer ist.

b) Das kosmologische Argument schließt daraus, daß zufällige Dinge existiren, auf die Existenz eines schlechthin nothwendigen Wesens, welches kein anderes sein könne, als das Ens realissimum oder perfectissimum. — Aber abgesehen davon, daß das Princip der Causalität, weil es nur auf Anschauungen Anwendung finden kann, uns zu einer Verlängerung der Kette der Ursachen über alle Erfahrung hinaus keineswegs berechtigt, löst sich ja dieses kosmologische Argument zuletzt wieder in das ontologische auf. Denn wenn ich also schließe: „Es existirt ein nothwendiges Wesen; dieses aber ist das Ens realissimum; also existirt letzteres": so sage ich, da ich den Untersatz als identisches Urtheil auch convertiren kann, in diesem im Grunde gar nichts anderes, als was das ontologische Argument sagt, nämlich: Ens realissimum existit necessario. Somit läuft in der That das kosmologische zuletzt wieder in das

ontologische Argument aus. Und da nun dieses letztere nichtig ist, so muß es folgerichtig auch das erstere sein.

c) Das physikotheologische Argument endlich schließt von der Zweckmäßigkeit der Natur auf einen höchst weisen und mächtigen Urheber der letzteren. — Dieser Beweis ist zwar wegen seiner populären Ueberzeugungskraft mit Achtung zu nennen; aber wissenschaftlich giltig ist er doch nicht. Denn für's Erste liegt demselben eine bloße Analogie einiger Naturproducte mit dem, was menschliche Kunst hervorbringt, zu Grunde, was gewiß eine sehr schwache Grundlage ist. Für's Zweite würde er doch nur einen Weltbaumeister von hoher Weisheit und Macht nach Maßgabe der in der Welt sich bekundenden Zweckmäßigkeit, nicht aber einen allweisen und allmächtigen Weltschöpfer erweisen. Der ergänzende Recurs auf das ontologische Argument wäre aber hier, wie beim kosmologischen Beweis, unstatthaft. Für's Dritte endlich kann uns der Zweckbegriff ebenso wenig, wie der Begriff der Ursache, zu Schlüssen berechtigen, die uns über die Erscheinung hinausführen, da dieser Begriff, wie sich zeigen wird, gleichfalls aus dem Ich stammt und von dem Menschen in die Dinge hineingeschaut wird, aber keine Giltigkeit für das transcendentale Object hat.

So wenig wir also beweisen können, daß es eine Seele in dem Sinne, in welchem die Metaphysik diesen Begriff faßt, objectiv gebe, so wenig können wir beweisen, daß ein Gott existire. Wir vermögen zwar auch umgekehrt nicht zu beweisen, daß Gott nicht existire, und müssen in so fern wenigstens die Möglichkeit seiner Existenz zugeben; aber weiter können wir mit unserer theoretischen Vernunft nicht kommen.

14. Es bleibt also dabei: Die Vernunftideen haben durchaus keinen constitutiven Werth; sie sind nur regulative Principien für den Vernunftgebrauch selbst. Und dies zwar in folgender Weise:

a) In Kraft der psychologischen Idee ist unser Denken dazu bestimmt, alle Erscheinungen unseres Innern an dem Leitfaden der innern Erfahrung so zu verknüpfen, als ob denselben eine einfache Substanz zu Grunde läge, die mit persönlicher Identität beharrlich existirt, während ihre Zustände continuirlich wechseln.

b) In Kraft der kosmologischen Idee ist unser Denken angewiesen, die Welt als eine absolute, in sich geschlossene Totalität zu betrachten, und daher die Bedingungen der Erscheinungen in der Weise zu verfolgen, als ob dieselben an sich unendlich und ohne ein erstes oder oberstes Glied wären.

c) In Kraft der theologischen Idee endlich müssen wir den Inbegriff aller Erscheinungen, die gesammte Sinnenwelt, so denken, als ob über der letzteren ein allervollkommenstes, allweises, allgütiges und allmächtiges Wesen stünde, welches nach dem schöpferischen Urbilde seiner Vernunft das Universum geschaffen und nach seinem ganzen Umfange zweckmäßig eingerichtet und geordnet hätte.

3. Kritik der praktischen Vernunft.

§. 81.

1. Wie in den synthetischen Sätzen a priori der theoretischen Vernunft ein doppeltes Element zu unterscheiden ist, ein materielles und ein formelles, wovon ersteres a posteriori ist und aus der Erfahrung stammt, letzteres

dagegen a priori ist und aus der Vernunft entspringt, so findet das Analoge auch bei den praktischen Grundsätzen, die als solche der praktischen Vernunft angehören, statt. Das materielle Element ist hier das Gut, auf welches die dem praktischen Grundsatze entsprechende Handlung geht, in so fern jenes Gut auf das Begehrungsvermögen des Menschen bestimmend einfließt und dasselbe pathologisch afficirt. Das formale Element dagegen besteht in dem „Sollen", welches jedem praktischen Satze eigenthümlich ist, da dieser von dem theoretischen Satze gerade dadurch sich unterscheidet, daß er an den Willen eine Forderung stellt. Das materielle Element ist, wie leicht ersichtlich, a posteriori; denn es ist empirischer Natur; das formelle Element dagegen ist a priori, und entspringt daher aus der Vernunft.

2. Damit ist nun schon die Erledigung der Frage, wodurch denn ein praktischer Grundsatz Gesetz sei, ermöglicht. Das Gesetz unterscheidet sich seinem Begriffe nach dadurch von einer bloßen praktischen Maxime, daß es allgemein ist, d. h. für den Willen jedes vernünftigen Wesens Geltung hat. Es ist dasjenige, was der Vernunft gemäß allgemein geschehen soll und wozu deshalb alle Vernunftwesen unbedingt verbunden sind. Verhält es sich aber also, dann sieht man leicht, daß ein praktischer Grundsatz nicht in Kraft seiner Materie, sondern nur in Kraft seiner Form praktisches Gesetz sei. Denn das materielle Element ist überall rein subjectiv; es gründet im Princip der Selbstliebe, und dieses gestaltet sich in so fern verschieden bei Allen, als jeder Einzelne in anderer Weise sein Glück und seine Interessen zu fördern sucht. Hier fehlt also die Allgemeinheit. Dagegen ist die Form, welche dem praktischen Grundsatze eigen ist, wahrhaft allgemein, da sie überall als dasselbe „Sollen" sich ankündigt, und daher bei allen Vernunftwesen die gleiche ist.

3. Daraus ist ersichtlich, daß das sittliche Gesetz von aller Materie abstrahirt, und daher einen rein formalen Charakter hat. Es hat nur die allgemein gesetzgebende Form selbst zum Inhalte. Daher gibt es für den Einzelnen keine andere Norm seines Handelns, als diese, daß die Maxime, nach welcher er im einzelnen Falle handelt, die allgemeingesetzliche Form anzunehmen fähig sei. Es kann mithin das höchste Gesetz der Sittlichkeit, in welchem alle übrigen implicite mit einbegriffen sind, nur also lauten: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte, und du dieses vernünftigerweise auch zu wollen vermöchtest."

4. Ist nun aber das sittliche Gesetz ein rein formales, das als solches von aller Materie abstrahirt, so folgt daraus wiederum, daß auch das Handeln nur unter der Bedingung ein wahrhaft sittliches sein könne, daß es gleichfalls von aller Materie abstrahirt, und blos durch die Form des Sollens bestimmt wird. D. h. so lange wir zum Handeln uns bestimmen lassen durch ein Gut, das wir durch die Handlung erreichen wollen, handeln wir nicht sittlich: es mag das legal sein, aber es ist nicht sittlich. Ein wahrhaft sittliches Handeln ist erst dann gegeben, wenn wir uns zum Handeln einzig und allein durch das Gesetz, durch das in unserer Vernunft sich ankündigende Sollen bestimmen lassen, und jeden

anderen Bestimmungsgrund ausschließen. Nicht mittelbar also, d. i. durch Dazwischenkunft von Lust und Unlust, darf die Vernunft den Willen zum Handeln bestimmen, wenn das Handeln ein sittliches sein soll, sondern unmittelbar durch sich selbst, durch das bloße Sollen, das von ihr ausgesprochen wird. Nur wer das Gesetz erfüllt *um des Gesetzes selbst willen*, nicht um einer außer dem Gesetze liegenden Absicht willen, handelt sittlich gut.

5. Damit ist nun aber wiederum gesagt, daß auch die *Triebfeder* des Handelns oder der *subjective* Bestimmungsgrund des letzteren im Gesetze allein liegen müsse, wenn die Handlung sittlich gut sein soll. Nicht anderweitige Antriebe und Neigungen, nicht einmal die Liebe Gottes dürfen die Triebfedern des Handelns sein, wenn es einen sittlichen Charakter haben soll. Die sittliche Triebfeder besteht vielmehr wesentlich und einzig in der *Achtung vor dem Gesetze*. Nur wer aus reiner Achtung vor dem Gesetze dem Gesetze gemäß handelt, handelt sittlich gut. Und darum besteht die Sittlichkeit, als Tugend gefaßt, in nichts Anderem, als in der *gesetzmäßigen Gesinnung aus Achtung vor dem Gesetze*.

6. Diese Prämissen vorausgesetzt, ergibt sich nun das Uebrige von selbst. Nämlich:

a) Der Mensch ist in sittlicher Beziehung *autonom*. Er gibt sich selbst das Gesetz des sittlichen Handelns, d. h. seine Vernunft ist allein die Quelle des Gesetzes, durch welches die Sittlichkeit bedingt ist. Und nur dadurch, daß der Mensch diese sittliche Autonomie seines Willens aufrecht erhält, indem er das Gesetz der Vernunft um seiner selbst willen, nicht aus einem anderen Bestimmungsgrunde erfüllt, ist er wahrhaft sittlich. Läßt er sich durch andere Motive bestimmen, dann ist das *Heteronomie*, und auf diese kann keine Sittlichkeit gegründet werden.

b) Das Vernunftgesetz muß jedoch im Menschen als ein *Imperativ* auftreten, weil der Mensch nicht blos Vernunftwesen, sondern auch *sinnliches* Wesen ist, und die Sinnlichkeit dem Gesetze der Vernunft nicht an sich schon sich conform verhält, sondern stets widerstrebt. Wäre der Mensch reines Vernunftwesen, dann würde das Gesetz nicht als Imperativ auftreten; so aber gibt der Mensch als Vernunftwesen sich selbst als einem *Sinnenwesen* das Gesetz und daher muß das Gesetz dem sinnlichen Menschen nothwendig als *Imperativ* sich ankündigen. Dieses Bewußtsein des sittlichen Imperativs ist ein Factum der Vernunft, aber kein empirisches, es ist das einzige Factum der reinen Vernunft, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend ankündigt.

c) Der sittliche Imperativ ist aber wiederum nicht ein hypothetischer, sondern vielmehr ein *categorischer*. Wäre nämlich der Bestimmungsgrund des sittlichen Handelns ein dadurch zu erreichendes Gut, dann wäre der sittliche Imperativ blos hypothetisch; er würde also lauten: Wenn du jenes Gut erreichen willst, so mußt du das Gesetz erfüllen! Da aber dieses, wie wir wissen, nicht der Fall ist, sondern die sittliche Forderung dahin geht, daß wir das Gesetz um seiner selbst willen erfüllen sollen aus reiner Achtung vor dem-

selben, so folgt, daß der sittliche Imperativ wesentlich categorischer Imperativ sei.

7. So verpflichtet uns das sittliche Gesetz für sich allein, ohne von irgend einem Zwecke als materieller Bedingung abzuhängen. Aber desungeachtet steht es nicht außer Beziehung zu einem höchsten Gute, dessen der Mensch nun einmal nicht entrathen kann. Nämlich es macht uns selbst verbindlich, einem Endzwecke, welcher für uns das höchste Gut ist, nachzustreben. Ein höchstes Gut ist daher allerdings das Object des Willens, aber nicht so, daß es der Bestimmungsgrund des sittlichen Handelns wäre, sondern vielmehr so, daß es in Kraft des sittlichen Gesetzes vom Willen selbst hervorgebracht, sozusagen geschaffen werden soll, in so fern das sittliche Gesetz fordert, daß der Wille jenes höchste Gut, resp. dessen Bewirkung und Förderung sich zum Objecte mache.

8. Frägt es sich nun aber, welches denn dieses höchste Gut sei, dessen Hervorbringung von Seite des Willens das Sittengesetz fordert, so ist diese Frage dahin zu beantworten, daß das höchste Gut in die Tugend als die Bedingung, und in die Glückseligkeit als das Bedingte zu setzen sei. Beide zugleich also, Tugend und Glückseligkeit, integriren den Begriff des höchsten Gutes, die Tugend als Bedingung und die Glückseligkeit als das durch die Tugend und nur durch die Tugend Bedingte. Das eine ohne das andere wäre unzureichend zur Constituirung des gedachten Begriffes.

9. Soll nun aber der Mensch die Forderungen der Sittlichkeit, wie sie bisher bestimmt worden, zu erfüllen im Stande sein, so ist schlechterdings nothwendig, daß er gewisse Wahrheiten, von denen er theoretisch gar nichts wissen kann, doch im praktischen Interesse als Wahrheiten anerkenne, d. h. die praktische Vernunft muß gewisse Wahrheiten postuliren, weil ein sittliches Handeln ohne die praktische Anerkennung derselben nicht möglich wäre. Diese Wahrheiten sind: Die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Dasein Gottes. Nämlich:

a) Soll in Kraft der Idee der Sittlichkeit blos die allgemeine gesetzgebende Form der Bestimmungsgrund des Willens sein, so muß der Wille offenbar ganz unabhängig von dem Naturgesetze der Erscheinungen, dem Gesetze der Causalität sein; denn wäre er dieses nicht, dann könnte er immer nur von einem äußeren sinnlich pathologischen Princip, nie aber durch sich allein bestimmt werden, was doch die Idee der Sittlichkeit erfordert. Diese Unabhängigkeit von der Naturcausalität ist aber Freiheit. Die Freiheit fällt mit der Autonomie des Willens, d. i. mit der Eigenschaft, sich selbst ein Gesetz zu sein, zusammen. Folglich nöthigt der Begriff der Sittlichkeit die Vernunft unabweisbar, die Freiheit des Willens anzunehmen und anzuerkennen, weil eine Sittlichkeit ohne diese nicht möglich wäre[1]).

1) Wir müssen jedoch bemerken, daß Kant in der näheren Bestimmung des Begriffes der Freiheit die letztere zur bloßen Freiheit vom Zwange herabzusetzen scheint.

b) Soll ferner der Wille in Kraft des sittlichen Gesetzes die höchste Glückseligkeit hervorbringen, und ist diese ausschließlich durch die Tugend bedingt, so ist es die höchste Aufgabe des Menschen, in der Tugend stets weiter zu schreiten, seine Gesinnungen und Handlungen dem moralischen Gesetze immer angemessener zu gestalten, und so dem Ideale der vollkommenen Tugend, der Heiligkeit, immer näher zu kommen. Dieses ist aber nur in einem unendlichen Progressus möglich. Es ist also ein solches unendliches Fortschreiten als das reale Object des Willens anzunehmen. Dieses ist jedoch wiederum nur denkbar unter der Voraussetzung einer in's Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens, d. i. unter Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele. Folglich muß auch diese als nothwendiges Postulat der praktischen Vernunft angenommen und anerkannt werden.

c) Da endlich die Glückseligkeit, als das zweite Moment des höchsten Gutes, zur Tugend im Verhältniß des Bedingten zur Bedingung steht, so muß der Grad derselben mit dem Grade der Tugend stets in genauer Proportion stehen. Diese Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit findet sich jedoch in der Welt thatsächlich nirgends; ja sie kann gar nicht stattfinden; denn der Mensch hängt in Bezug auf seine Glückseligkeit von der Natur ab, und diese bewirkt eine solche Harmonie nicht. Folglich müssen wir nothwendig eine über der Natur stehende Ursache der Natur annehmen, welche jene genaue Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, wie sie die Sittlichkeit postulirt, hervorbringt. Und diese Ursache muß durch Intelligenz und Wille Urheberin der Natur sein, weil sie sonst nicht eine der moralischen Gesinnung gemäße Causalität hätte, was doch nothwendig ist, um den sittlichen Charakter eines Menschen zu würdigen, und ihm den Grad der Glückseligkeit, der ihm gebührt, zu bestimmen. Diese intelligente und wollende Ursache nun ist Gott. Folglich ist es moralisch nothwendig, das Dasein Gottes als moralischen Welturhebers anzunehmen, nicht zwar aus Pflicht, aber doch aus Bedürfniß, weil nämlich die Sittlichkeit ohne diese Annahme nicht möglich wäre.

10. So gewinnen wir denn durch die praktische Vernunft Resultate, die auf dem Wege der theoretischen Erkenntniß zu erreichen unmöglich ist: — die

---

Er sagt nämlich: „Jede gesetzwidrige Handlung ist als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt, und insofern unausbleiblich nothwendig; und dennoch kann man sagen, daß der Mensch sie hätte unterlassen können; denn sie mit allem Vergangenen, was sie bestimmt, gehört zu Einem Phänomen seines Charakters, den er sich selbst verschafft, und nach welchem er sich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache die Causalität jener Erscheinungen selbst zurechnet. Hätte man daher volle Einsicht in den inneren Charakter eines Menschen und in alle Triebfedern seines Handelns, so könnte man sein zukünftiges Verhalten so gewiß wie eine Sonnenfinsterniß voraussagen, und doch behaupten, daß er frei sei, weil seine Handlungen doch noch immer spontan bleiben würden." (Krit. d. pr. Vern. S. 177.)

Freiheit, die Unsterblichkeit und das Dasein Gottes. Durch die praktische Vernunft wird daher die theoretische gewissermaßen ergänzt, und die Erkenntniß über den hermetischen Verschluß der reinen Subjectivität hinausgeführt. Aber es bekommen die gedachten Wahrheiten durch die praktische Vernunft auch nur praktische Realität; die theoretische Erkenntniß als solche gewinnt dadurch keinen Zuwachs. Die speculative Vernunft kann auch jetzt jene Wahrheiten nicht zum Gegenstande ihrer Forschung machen, und nichts darüber positiv bestimmen. Nur daß jene Wahrheiten objectiv real seien, erkennen wir, oder vielmehr müssen wir annehmen; weiter reicht unsere Erkenntniß nicht.

11. Daher ist es denn auch nicht ein „Wissen", welches wir von den gedachten Wahrheiten haben, sondern wir halten sie vielmehr nur fest im „Glauben". Es ist der moralische Glaube oder der Vernunftglaube, welcher hier seine Stelle findet. Denn die Anerkennung und Annahme jener Wahrheiten beruht ja nur auf dem Bedürfnisse, in so fern wir nämlich dieselben zur Ermöglichung des sittlichen Handelns brauchen. Diese Annahme von Wahrheiten aus Bedürfniß ist aber Glaube, und zwar moralischer oder Vernunftglaube; denn ein solcher kann nur gedacht werden als der beharrliche Grundsatz des Gemüthes, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzweckes als Bedingung vorauszusetzen nothwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu jenem als wahr anzunehmen.

4. Kritik der Urtheilskraft.

§. 82.

1. Die Urtheilskraft ist nach Kant das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Sie kann sich aber in zweifacher Weise bethätigen, entweder so, daß sie, wenn das Allgemeine gegeben ist, das Besondere darunter subsumirt, also das Besondere durch das Allgemeine bestimmt, oder aber so, daß sie, wenn das Besondere gegeben ist, dazu das Allgemeine suchen und finden soll. In ersterer Beziehung verhält sich die Urtheilskraft bestimmend, in letzterer reflectirend. Die reflectirende Urtheilskraft nun ist es, welche den Gegenstand der „Kritik der Urtheilskraft" bildet. Gehört auch das Urtheil, allgemein genommen, dem Verstande an, so bildet doch die reflectirende Urtheilskraft des Verstandes das eigentliche Mittelglied zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft, und muß daher eigens für sich betrachtet werden.

2. Die allgemeinen Naturgesetze haben nämlich nach der „Kritik der reinen Vernunft" ihren Grund in unserem Verstande, der sie der Natur vorschreibt; die besonderen Naturgesetze aber sind empirisch, also nach unserer Verstandeseinsicht zufällig, müssen aber doch, um Gesetze zu sein, aus einem, wenngleich uns unbekannten Princip der Einheit des Mannigfaltigen als nothwendig angesehen werden. Soll also die reflectirende Urtheils-

kraft von dem Besonderen in der Natur zum Allgemeinen aufsteigen, so bedarf sie eines Princips, welches sie in dieser Operation leitet, und welches eben deshalb nicht empirisch, sondern vielmehr a priori, und in der Urtheilskraft selbst begründet ist. Dieses Princip nun ist der Zweckbegriff. Vermöge dieses Princips muß die Urtheilskraft die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch die allgemeinen Gesetze unbestimmt bleibt, nach einer solchen Einheit betrachten, als ob sie gleichfalls ein Verstand, wenn gleich nicht der unserige, zum Behuf unseres Erkenntnißvermögens, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte.

3. So ist also die Zweckmäßigkeit in den besonderen Naturgegenständen und Naturerscheinungen nicht als etwas objectiv Gegebenes zu betrachten, sondern der Zweckbegriff ist nur ein regulatives Princip der reflectirenden Urtheilskraft, lediglich aus dieser selbst entspringend. Nach diesem Gesetze der Zweckmäßigkeit muß sie den empirischen Gesetzen der Natur nachspüren und nachgehen, ohne es jedoch auf die Natur selbst überzutragen. Und da nun dieser Zweckbegriff weder ein Natur- noch ein Freiheitsbegriff ist, sondern zwischen beiden in der Mitte liegt, so sieht man, daß und in wie ferne die Urtheilskraft das vermittelnde Glied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft ist. Die theoretische Vernunft hat uns die Welt nur nach Naturgesetzen begreifen gelehrt; die praktische Vernunft hat uns eine sittliche Welt aufgeschlossen, in welcher Alles durch Freiheit bestimmt ist. Zwischen beiden Welten ist eine unübersteigbare Kluft, gleich als ob es verschiedene Welten wären, wovon die eine auf die andere keinen Einfluß haben kann. Gleichwohl soll doch die erstere auf die letztere einen Einfluß haben, weil der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen soll. Folglich muß die Natur auch so gedacht werden können, daß in ihr Zwecke nach Freiheitsgesetzen sich bewirken lassen. Und diese Möglichkeit ist bedingt durch den Zweckbegriff der reflectirenden Urtheilskraft. Und so vermittelt diese durch den ihr eigenthümlichen Zweckbegriff den Uebergang von dem Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffes.

4. Der Zweckbegriff schließt aber wiederum ein doppeltes Moment in sich, nämlich die blos subjective oder formelle, und die objective oder materielle Zweckmäßigkeit. Folglich kann auch die reflectirende Urtheilskraft die Gegenstände betrachten nach der Norm der blos subjectiven oder formellen; oder aber nach der Norm der objectiven oder materiellen Zweckmäßigkeit. Im ersteren Falle bethätigt sie sich als ästhetische, im letzteren als teleologische Urtheilskraft. Die ästhetische Urtheilskraft ist somit das Vermögen, die subjective oder formelle Zweckmäßigkeit der Dinge, d. h. die Harmonie der Form des Gegenstandes mit dem Anschauungsvermögen, woraus in mir unmittelbar das Gefühl der Lust und Freude entspringt, zu beurtheilen. Die teleologische Urtheilskraft dagegen ist das Vermögen, die objective oder materielle Zweckmäßigkeit der Dinge, d. i. die Harmonie der letzteren mit ihrem Begriffe zu beurtheilen.

5. Der Gegenstand der ästhetischen Urtheilskraft ist das Schöne. Das Schöne muß folglich dem soeben Gesagten gemäß definirt werden als dasjenige, was durch seine mit dem menschlichen Erkenntnißvermögen (Anschauung) harmonirende Form ein uninteressirtes, allgemeines und nothwendiges Wohlgefallen erregt. Ihm zur Seite steht das Erhabene. Dieses ist zu bestimmen als das schlechthin Große, welches die Idee des Unendlichen in uns hervorruft und durch seinen Widerstreit gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt.

6. Der Gegenstand der teleologischen Urtheilskraft dagegen sind die Naturwesen nach der ihnen objectiv, d. h. ohne Rücksicht auf unser Anschauungsvermögen zukommenden, ihre Natur selbst betreffenden Zweckmäßigkeit. Die objective Zweckmäßigkeit zerfällt in eine äußere und in eine innere. Die äußere ist, in so fern sie blos die Nützlichkeit eines Dinges für ein Anderes bezeichnet, nur etwas Relatives, und läßt sich aus dem Naturmechanismus allein begreifen. Die innere dagegen besteht darin, daß in einem Wesen jeder seiner Theile Zweck und jeder Mittel zum Zwecke ist. Diese innere Zweckmäßigkeit kommt nur den organischen Naturproducten zu, und kann nur teleologisch erklärt werden. Daher hat denn auch die teleologische Urtheilskraft vorzugsweise die organischen Naturwesen zu ihrem Gegenstande.

7. Nachdem wir nun den Kant'schen Criticismus in seinen Grundzügen dargelegt haben, müssen wir zum Schlusse noch einen Blick werfen auf seine Rechtstheorie und auf seine Ansichten über die Religion [1]).

5. Rechtstheorie.

§. 83.

1. In seiner Rechtstheorie unterscheidet Kant zwischen innerer und äußerer Freiheit, und demgemäß auch zwischen innerer und äußerer Gesetzgebung.

a) Die innere Gesetzgebung bindet die innere Freiheit des Menschen durch bestimmte Pflichten, denen der Mensch nicht blos einfach nachzukommen, sondern die er auch zu erfüllen hat aus reiner Achtung vor dem Gesetze. Das sind die moralischen Pflichten. Sie schließen den Zwang aus.

b) Die äußere Gesetzgebung dagegen bindet die äußere Freiheit des Menschen durch bestimmte Pflichten; sie bezieht sich also auf das äußere Handeln, verlangt aber blos einfach die Erfüllung der gedachten Pflichten, nicht auch ein sittliches Motiv, welches dieser Pflichterfüllung zu Grunde liegen müßte. Diese durch die äußere Gesetzgebung aufgelegten Pflichten sind somit bloße Zwangspflichten, eben weil sie nicht aus sittlichem Interesse erfüllt zu werden brauchen.

2. Frägt man nun aber, welches denn der Zweck der äußeren Gesetzgebung sei, so ist darauf zu erwiedern: Die äußere Gesetzgebung soll die äußere Freiheit der Menschen in so weit beschränken, daß die Freiheit des Einen mit der Freiheit aller Uebrigen zusammenbestehen kann. Die äußere Freiheit des Menschen ist nämlich an und für sich unbeschränkt; würde sie aber diese Unbeschränktheit beibehalten, so würde die Freiheit des Einen mit der Freiheit des Anderen in Conflict kommen, und ein friedliches Zusammenleben der Men-

1) Erstere sind enthalten in seiner „Rechtslehre", letztere in seinem Buche: „Die Religion innerhalb den Grenzen der reinen Vernunft".

schen würde nicht mehr möglich sein. Um also dieses zu verhindern, d. i. um zu bewirken, daß die Freiheit des Einen mit der Freiheit der Anderen zusammenbestehen könne, dazu ist die äußere Gesetzgebung nothwendig.

3. Dieses vorausgesetzt definirt denn nun Kant das Recht in folgender Weise: „Das Recht ist der Inbegriff aller jener Bedingungen, unter welchen die Willkür (Freiheit) des Einen mit der Willkür aller Anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann." Und wenn es sich daher um das höchste Rechtsgesetz handelt, so ist dieses folgendermaßen zu formuliren: „Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammenbestehen kann!"

4. Ist aber das Recht nichts weiter, als der Inbegriff jener Bedingungen, unter welchen die Freiheit des Einen mit der Freiheit aller Uebrigen zusammenbestehen kann, so folgt daraus, daß alles Recht seinen Ursprung nur in einer Uebereinkunft der Menschen miteinander haben könne. Es kann ja nur Sache menschlichen Uebereinkommens sein, jene Bedingungen festzustellen, unter denen ein Zusammenbestehen der Freiheit Aller möglich ist; denn diese Bedingungen können unter verschiedenen Umständen und unter verschiedenen Verhältnissen gleichfalls verschieden sein.

5. Nun muß aber diese Uebereinkunft für's Erste einen gesetzlichen Ausdruck erhalten, und für's Zweite muß eine Gewalt da sein, welche das Recht auf dem Wege des Zwanges durchsetzt, weil ja die Rechtspflichten als solche keine sittlichen Pflichten, sondern blos auf den Zwang gestellt sind. Dieses nun, jener Uebereinkunft den gesetzlichen Ausdruck zu geben, und das Recht auf dem Wege des Zwanges durchzusetzen und aufrecht zu erhalten, ist Sache des Staates. Im Interesse des Rechtes sind also die Menschen darauf angewiesen, zu einer staatlichen Gemeinschaft sich zu vereinigen; der Staat ist das nothwendige Postulat des Rechtes. Auch er beruht auf einem Vereinigungsvertrag, und ist Nichts anderes, als eine Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Der Naturstand geht ihm zwar nicht historisch, aber doch der Natur nach voraus.

6. Jeder Staat enthält drei Gewalten: Die gesetzgebende, die vollziehende und die richterliche. Die Souverainetät im Staate gehört wesentlich dem Volke an. Daher kann die Gesetzgebung als der unmittelbare Ausfluß der Souverainetät nur Sache des vereinigten Willens des Volkes sein. Der Regent des Staates ist nur der Träger der vollziehenden Gewalt, und fungirt als solcher blos im Namen und im Auftrage des Volkes. Letzteres kann ihn daher auch wieder seiner Gewalt entkleiden, aber nicht zur Strafe ziehen. Die richterliche Gewalt endlich ist wiederum in den Händen des Volkes, welches selbe durch die Jury ausübt.

7. Hieraus ist ersichtlich, daß nach Kant das Recht von der Moral gänzlich getrennt ist, und daß demgemäß auch der Staat keine sittliche Grundlage hat. Das Recht hat nur die Ermöglichung des äußeren Zusammenlebens der Menschen zum Zwecke; der sittliche Charakter fehlt den Rechtspflichten, für sich genommen, gänzlich. Das Recht fordert blos äußere Legalität, und droht mit Zwang und Strafe, wenn diese äußere Legalität nicht beobachtet wird. Ein sittliches Motiv kommt dabei durch-

aus nicht in Anschlag. Und darum ist auch der Gehorsam, welcher dem Staate und seinen Gesetzen von Seite der Staatsbürger entgegengebracht wird, nur motivirt durch die Furcht vor dem Zwang und der Strafe; ein sittlich motivirter Gehorsam ist er nicht.

6. Religiöse Theorie.

§. 84.

1. An diese Rechtstheorie schließt sich nun die religiöse Theorie Kants an. Was vorerst die allgemeine Charakteristik der religiösen Anschauung Kants betrifft, so ist letztere durchweg naturalistisch und rationalistisch. Die Kant'sche Lehre ist im Grunde nichts anderes, als die Vollendung des religiösen Naturalismus, wie er im achtzehnten Jahrhunderte in Deutschland sich angepflanzt und immer weiter ausgebildet hatte. Alle besonderen Strömungen dieses Naturalismus fließen in der Kant'schen Lehre zusammen, und vereinigen sich hier zu Einem vollendeten System. Das Christenthum wird seines positiven Inhaltes gänzlich entleert; alle Mysterien werden als solche geläugnet, und zu bloßen Symbolen, unter welchen gewisse von Kant ihnen unterschobene Begriffe oder Lehrmeinungen der gewöhnlichen Auffassung gegenübertreten sollen, herabgesetzt. Vom positiven Christenthum als solchem bleibt keine Spur mehr übrig.

2. Die Religion, sagt Kant, ist nichts anderes, als die Moral in ihrer Beziehung auf Gott als Gesetzgeber, d. h. in so fern wir die sittlichen Gesetze uns denken als solche, welche von Gott gegeben sind, und sie als solche vollziehen, wird die Moral zur Religion. Da wir nämlich das höchste Gut, — die Glückseligkeit, welche zu realisiren uns das sittliche Gesetz zur Pflicht macht, nur von Gott erwarten können, so verpflichtet uns das moralische Gesetz, es zugleich auch als göttliches Gebot zu betrachten, und als solches zu erfüllen. So entsteht die Religion. Nicht die Religion ist also die Quelle der Moral, sondern umgekehrt ist die Religion erst die Folge der Moral; sie ist nur ein Bedürfniß, welches die praktische Vernunft in ähnlicher Weise zur Ermöglichung des sittlichen Handelns und der dadurch zu bewirkenden Glückseligkeit fordert, wie das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele.

3. Von diesem Standpunkte aus tritt nun Kant an die Mysterien der christlichen Religion heran, um sie rationalistisch zu verflüchtigen. Zunächst untersucht er die christliche Lehre von dem Sündenfalle. Im Menschen, sagt er, ist ein Princip des Guten nicht blos, sondern auch ein Princip des Bösen Letzteres besteht in der erfahrungsmäßigen Schwäche des Menschen in Befolgung genommener Maximen, in der Geneigtheit zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen, und endlich in der Geneigtheit zur Annahme böser Maximen; — also in der Gebrechlichkeit, Unlauterkeit und Bösartigkeit des menschlichen Herzens. Daraus erfolgt ein Hang zum Bösen, und da dieser Hang zum Bösen im Menschen sich so früh als der Gebrauch der Freiheit wahrnehmen läßt, so kann man in einem gewissen Sinne sagen, der Mensch sei von Natur aus böse. Das und nichts anderes läßt sich denken unter dem Begriffe einer ererbten Schuld, wovon das Christenthum spricht.

4. Der Vernunftursprung aber jener Verstimmung unserer Willkür oder jenes Hanges zum Bösen ist und bleibt uns immer unbegreiflich. Diese Unbegreiflichkeit symbolisirt die heilige Schrift dadurch, daß sie den Anfang des Bösen außer die sinnliche Welt in den Bereich unsinnlicher Wesen (der Engel) verlegt. Und wenn die heilige Schrift von einem Sündenfalle des ersten Menschen spricht, so bedeutet das nichts anderes, als daß jede unserer bösen Handlungen nach ihrem Vernunftursprunge so betrachtet werden müsse, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in dieselbe gerathen wäre. Die Lehre endlich, daß wir alle in Adam gesündigt haben, will nur sagen, daß die von Adam erzählte mythische Geschichte sich täglich an uns vollziehe, indem auch wir, wie Adam, uns stets außer der wahren noch nach anderen Triebfedern umsehen, wodurch ein Ueberwiegen des sinnlichen Antriebes über die Triebfeder aus dem Gesetz entsteht, was, wenn es in die Maxime des Handelns aufgenommen wird, die Sünde erzeugt.

5. In der gleichen rationalistischen Weise erklärt Kant die christliche Lehre von der Wiedergeburt. Ist nämlich die Selbstliebe, als Princip aller unserer Maximen angenommen, die Quelle alles Bösen, so besteht demzufolge die als möglich anzuerkennende Besserung in der Wiederherstellung der Reinheit der sittlichen Triebfeder. Diese Wiederherstellung ist aber nur möglich durch eine Art innerer Revolution, die eine vollständige Aenderung des Herzens, gleichsam eine neue Schöpfung mit sich führt. Und das ist es, was die heilige Schrift Wiedergeburt nennt. Sie ist jedem Menschen nothwendig, weil wir alle in unserer sittlichen Ausbildung nicht von einer uns natürlichen Unschuld, sondern von einer Bösartigkeit der Willkür, die erfahrungsmäßig in uns allen ist, den Anfang machen müssen.

6. Der „Sohn Gottes" ist nichts anderes, als die „Idee der Menschheit in ihrer ganzen moralischen Vollkommenheit," wie sie in Gott ist. Wenn daher die heilige Schrift lehrt, daß der Sohn Gottes die menschliche Natur angenommen und bis zur Knechtsgestalt sich erniedrigt habe, so heißt das nichts anderes, als daß jene Idee der Menschheit in ihrer höchsten moralischen Vollkommenheit auch in der Vernunft des Menschen sei, als das Ideal, dem er nachstreben soll. Indem nämlich jene Idee nicht blos in Gott, sondern auch im Menschen ist, ist sie gleichsam herabgestiegen vom Himmel zu den Menschen, und hat sich der menschlichen Natur, resp. der menschlichen Vernunft immanent gemacht. Damit uns jedoch die gedachte Idee zum Ideal unseres Strebens dienen könne, stellen wir sie uns mit der heiligen Schrift als personificirt in einem wirklichen Menschen vor, welcher nicht blos selbst alles Gute gethan, sondern auch durch Lehre und Beispiel das Gute überall verbreitet hat, und für das Weltbeste, ja sogar auch für seine Feinde den schmählichsten Tod zu erleiden bereit war. Ob je ein solcher Mensch wirklich existirte, ist dabei ganz gleichgiltig; und hat er auch wirklich existirt, so können wir ihn doch nicht als etwas Höheres, denn als einen bloßen Menschen anerkennen. Aber deßungeachtet können und müssen wir sagen, daß wir nur im praktischen Glauben an diesen „Sohn Gottes," so fern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen, hoffen können und dürfen, Gott wohlgefällig zu sein; d. h. nur dann, wenn wir einer solchen Gesinnung uns bewußt sind, daß wir gegründetes Vertrauen auf uns setzen können, wir würden ähnlichenfalls ebenso handeln, wie jener Mensch, in welchem wir uns die Idee der vollkommenen Menschheit personificirt denken, können und dürfen wir hoffen, das Wohlgefallen Gottes zu besitzen.

7. Wenn ferner gesagt wird, daß der Sohn Gottes die Schuld unserer Sünde auf sich genommen und dafür genug gethan habe, so ist auch hier nur ein intelligibles Verhältniß in Form einer Geschichte vorgetragen. Wenn nämlich der Mensch sich bessert, so bleibt er zwar physisch, d. i. als Sinnenwesen, immer derselbe strafbare

Mensch; aber in seiner neuen Gesinnung (als intelligibles Wesen) ist er vor einem göttlichen Richter, vor welchem diese die That vertritt, moralisch ein anderer, und diese Gesinnung in ihrer Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes, die er in sich aufgenommen, oder, wenn wir die Idee personificiren, dieser selbst trägt für ihn die Sündenschuld, und macht, daß er vor seinem Richter als gerechtfertigt erscheint.

8. Und so ist es denn Aufgabe des Menschen, dem Ideal der höchsten Vollkommenheit, welches der „Sohn Gottes" ist, immer mehr sich anzunähern. Dem steht jedoch nicht blos sein eigener Hang zum Bösen im Wege, sondern auch die Reize zum Bösen, die ihm beständig von Seite anderer Menschen kommen. Wie daher der juridische Naturstand ein Krieg Aller gegen Alle, so ist der Mensch ursprünglich auch in einem ethischen Naturstande zu denken, welcher ein Zustand unaufhörlicher Befehdung des guten durch das böse Princip im Menschen ist. Deshalb ist es hier ebenso wie dort Vernunftaufgabe, aus diesem ethischen Naturstande herauszutreten, und wie dort eine Gesellschaft unter Rechtsgesetzen, so hier eine Gesellschaft nach Tugendgesetzen zu gründen, um mit vereinten Kräften dem Bösen entgegenzuwirken, und die Moralität zu erhalten. Das ist die Kirche. In der Kirche ist jedoch nicht das Volk Gesetzgeber, sondern Gott, weil hier der Gesetzgeber Herzenskundiger sein muß.

9. Eine solche Kirche kann aber anfänglich sich nur bilden auf der Grundlage eines bestimmten positiven Kirchenglaubens und einer statutarischen Religion. Letztere sind somit die nothwendige Vorbereitung und die nothwendigen Mittel zur Beförderung der rein moralischen Religion, des reinen Vernunftglaubens. Sonst haben sie aber auch gar keinen Werth und gar keine Bedeutung. Wer dem positiven Kirchenglauben, der positiven Religion einen selbstständigen Werth beilegt, befindet sich in einem irrthümlichen Religionswahn. Eben deshalb muß denn auch der Kirchenglaube, wenn er seine Dienste gethan, mit dem Fortschritte der Aufklärung immer mehr zurücktreten und zuletzt ganz verschwinden. Die rein moralische Religion muß und wird einst an seine Stelle treten. Die Begründung dieser rein moralischen Religion lag denn auch in der Intention Christi, obgleich freilich dasjenige, was er vom Judenthum in seine Lehre mischte, um die an den Geschichtsglauben gewöhnte Nation zur reinen Religion zu bringen, späterhin als die Hauptsache betrachtet wurde. Dies muß und wird einst aufhören, die rein moralische Religion wird zur ausschließlichen Herrschaft kommen, und damit auch das sichtbare Kirchenthum in eine unsichtbare Kirche übergehen.

10. Das Kant'sche System gewann viele Anhänger. Die bedeutendsten derselben wollen wir anführen. Es sind:

a) Johannes Schultz, der schon im Jahre 1784 „Erläuterungen über die Kritik der reinen Vernunft", die Kants vollen Beifall hatten, und später eine „Prüfung der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft," (Kön. 1789), veröffentlichte. Ludwig Heinrich Jakob, der in seiner „Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden," Leipz. 1786, die theoretischen Beweise Mendelssohns für das Dasein Gottes vom Standpunkte des Kant'schen Kriticismus aus bestritt. Carl Christian Erhard Schmid, der im Jahre 1786 einen „Grundriß der Kritik der reinen Vernunft" nebst einem Wörterbuch zum leichteren Gebrauche der Kant'schen Schriften erscheinen ließ. Wilhelm Traugott Krug, welcher sich besonders durch Popularisirung der Kant'schen Philosophie einen Namen gemacht hat[1]). Ferner:

1) Seine Hauptschriften sind: Briefe über die Perfectibilität, Gött. 1795; Handbuch der Phil., 1820; Allg. Handwörterbuch der phil. Wissenschaften, Lpz. 1827.

b) Karl Leonhard Reinhold (1758—1823). Dieser wurde, nachdem er sich schon vorher durch „Briefe über die Kant'sche Philosophie" bekannt gemacht hatte, im Jahre 1787 zum Professor der Philosophie nach Jena berufen, und durch ihn wurde Jena ein Centralpunkt des Studiums der Kant'schen Philosophie. Die Jena'sche „Allgemeine Literaturzeitung" wurde das einflußreichste Organ des Kantianismus. „In seinem 1789 veröffentlichten „„Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens"" (Prag) versuchte Reinhold durch Erörterung des Begriffs der Vorstellung, die ein vorstellendes Subject und ein vorgestelltes Object voraussetze, für die Kant'sche Doctrin eine neue Basis zu gewinnen, die jedoch wenig solid ist, und von ihm selbst später aufgegeben wurde.

c) Außer Tieftrunk in Halle, Snell in Gießen, Mutschelle in München, Stöger in Salzburg, Heidenreich in Leipzig, Ulrich in Jena, Metz in Würzburg, Hermes in Bonn, Kiesewetter, Maaß, Hoffbauer und Schiller[1]) ist endlich vorzugsweise noch zu nennen Jakob Sigismund Beck (1761—1840), „welcher in seinem Hauptwerke: „„Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß, Riga 1796[2])," die in Kants Vernunftkritik liegende Inconsequenz, daß die „Dinge an sich" uns afficiren und durch Affection den Stoff zu Vorstellungen uns geben, und doch zugleich auch zeitlos, raumlos und causalitätslos existiren sollen, dadurch aufzuheben suchte, daß er das Afficirtwerden des Subjectes durch die „Dinge an sich" in Abrede stellt, und die Stellen, worin Kant dasselbe behauptet, für eine didactische Accomodation an den Standpunkt des dogmatisch gesinnten Lesers erklärt." Hienach behauptet er dann, das „Ding an sich" sei nichts anderes, als die ursprüngliche durch den Geist selbst gebildete Synthesis aller zum Sein und Bestehen eines Dinges gehörigen Verhältnisse. So steht Beck auf dem Punkte, den Kant'schen Kriticismus zum subjectiven Idealismus fortzubilden.

11. Aber auch an Gegnern fehlte es dem Kant'schen System nicht. Wir nennen unter Anderen a) Herder, der in seiner „Metakritik" die Kant'sche „Kritik" einer scharfen Prüfung unterwarf; b) G. E. Schulze, der in seinem „Aenesidemus" (1792) die Kant'sche Lehre (nebst der Reinhold'schen) gleichfalls einer scharfen Kritik unterzog; c) Salomon Maimon, welcher dem Kant'schen System vorwarf, daß es die Frage, ob wir die Begriffe und Sätze a priori von empirischen Objecten wirklich gebrauchen oder nicht, unerörtert lasse. d) Stattler, S. J., welcher den Kantianismus vom Standpunkte der christlichen Philosophie aus bekämpfte[3]); und viele Andere.

---

1) Der Dichter Friedr. Schiller hat sich in seinen philos. Ansichten enge an Kant angeschlossen, wie schon seine Dichtungen überall erkennen lassen. Er schrieb auch philos. Abhandlungen im Kant'schen Geiste, wozu besonders die Abhandlung „über Anmuth und Würde," 1793, die „Briefe über ästhetische Erziehung," und die Abhandlung „über naive und sentimentale Dichtung" gehören. Vgl. über ihn: Kuno Fischer, Schiller als Philosoph, Frankf. 1858; Karl Tomaschek, Schiller und Kant, Wien 1857; K. Twesten, Schiller in s. Verhältniß zur Wissenschaft, Berl. 1863; u. A.

2) Dazu kommt noch der „Grundriß der kritischen Philosophie," 1796.

3) Er behandelt alle Theile der Philosophie nach Wolff'scher Eintheilung.

II. Der Idealismus und Pantheismus.

1. Johann Gottlieb Fichte.

a) Sein Leben und seine Schriften.

§. 85.

1. Johann Gottlieb Fichte wurde im Jahre 1762 zu Rammenau in der Oberlausitz geboren. Er besuchte die Fürstenschule zu Pforta, studirte dann in Jena Theologie, bekleidete seit 1788 eine Hauslehrerstelle in der Schweiz, und kam 1791 nach Königsberg, wo er Kants persönliche Bekanntschaft machte und ihm das Manuscript seines ersten Werkes „Versuch einer Kritik aller Offenbarung," (Kön. 1792), vorlegte, wodurch er dessen Achtung und Zuneigung gewann. Nach Reinholds Abgange von Jena nach Kiel ward Fichte im Jahre 1794 dessen Nachfolger in der Jenenser Professur und bekleidete diese bis 1799. Hier machte er zuerst sein philosophisches System unter dem Titel einer „Wissenschaftslehre" bekannt. In Folge eines Aufsatzes in Niethammers „philosophischem Journal:" „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" des Atheismus angeklagt, verließ er Jena und begab sich nach Berlin. Hier hielt er Vorträge vor einem zahlreichen Kreise von Gebildeten. Im Jahre 1805 erhielt er eine Professur an der (damals preußischen) Universität Erlangen, ging aber schon 1806 in Folge des Vorrückens der Franzosen von da weg, und begab sich nach Königsberg, wo er kurze Zeit Vorlesungen hielt, und auch bereits an den „Reden an die deutsche Nation" (Berl. 1808) arbeitete, die er im Winter 1807—1808 im Akademiegebäude zu Berlin hielt. Endlich wurde er 1809 an die neu gegründete Universität Berlin berufen, wo er unter fortwährender Umbildung seines Systems eine eifrige Lehrthätigkeit ausübte bis zu seinem Tode 1814.

2. Als Hauptwerke Fichte's haben wir außer den schon genannten aufzuführen: a) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sog. Philosophie, Weimar 1794; b) Die (schon erwähnte) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer, Jena und Leipzig 1794; c) Ueber die Bestimmung des Gelehrten, 1794; d) Grundriß des Eigenthümlichen in der Wissenschaftslehre, 1795; e) Grundlage des Naturrechtes nach Principien der Wissenschaftslehre, 1796; f) System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre, 1798; g) Einleit. in die Wissenschaftslehre und Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, 1798; h) Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (im philos. Journal) 1798; i) Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus, 1799; k) Ueber die Bestimmung des Menschen, 1800; l) Der geschlossene Handelsstaat, 1800; m) Sonnenklarer Bericht an das Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, 1801; n) Anweisung zum seligen Leben, 1806; u. A. m. Sämmtliche Werke, Berl. 1845 f. herausgeg. von seinem Sohne Immanuel Hermann Fichte [1]).

1) Ueber Fichte schrieben: Löwe, die Philosophie Fichte's nach dem Gesammtergebniß ihrer Entwickelung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza,

b) Der theoretische Theil der Fichte'schen Philosophie.

§. 86.

1. Kant hatte sich in der ersten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft" hinsichtlich des „Dinges an sich" dahin geäußert, „es sei nicht unmöglich, daß das Ich und das „Ding an sich" ein und dieselbe denkende Substanz seien." Dieser Gedanke, welchen Kant als Vermuthung aussprach, war es gerade, welchen Fichte aufgriff, und zur Grundlage seines ganzen Systems machte. In der That, wenn wir nichts weiter erkennen als Erscheinungen, und wenn wir noch dazu selbst durch unsere Anschauung die Erscheinungen in der Weise gestalten, wie sie in unserm Bewußtsein auftreten, dann ist gar kein Grund mehr vorhanden, hinter diesen Erscheinungen noch „Dinge an sich" anzunehmen, von denen wir doch nichts wissen können. Es legt sich unmittelbar der Gedanke nahe, daß das einzige „Ding an sich" unser Ich, und daß alle unsere Vorstellungen nur subjective Producte dieses unseres Ichs seien, denen in der Wirklichkeit kein von uns verschiedenes „Ding an sich" entspricht. Und das ist denn auch, wie gesagt, der Grundgedanke Fichte's. Er sucht ihn in folgender Weise näher zu begründen:

2. In aller Wahrnehmung, sagt er, nehmen wir zunächst nur uns selbst wahr, in so fern wir in bestimmter Weise afficirt sind. In den Empfindungen, z. B. der Farbe, der Ausdehnung, der Härte, der Dichtigkeit u. s. w. nehmen wir nicht den Träger dieser Eigenschaften wahr, sondern nur diese Eigenschaften selbst, und diese sind wiederum nur bestimmte Affectionen unser selbst. Allerdings schließen wir von diesen Eigenschaften auf einen Träger, auf eine Kraft, welche ihnen zu Grunde liegt; aber eben weil wir nur durch den Schluß auf diese Kraft hinüberkommen, sind eigentlich doch nur wir es, welche jenen Träger, jene Kraft in das Angeschaute hineintragen. Der ganze Proceß ist somit ein rein subjectiver Vorgang, und wir kommen gar nicht über unser Ich, über unser Denken hinaus.

3. Daraus folgt, daß das Bewußtsein des Gegenstandes nichts anderes ist, als das Bewußtsein des Setzens desselben. Darum, fährt Fichte fort, „bist du selbst das „Ding an sich;" du bist selbst vor dich hingestellt und aus dir herausgeworfen, und Alles, was du außer dir erblickst, bist immer du selbst; in allem Bewußtsein schaust du dich selbst an. Das Objective, das Angeschaute und Bewußte bist abermals du selbst, nur eben objectiv vorschwebend dem Subjectiven. Daher ist das Bewußtsein ein thätiges Hinschauen dessen, was du anschaust, ein Herausschauen deiner aus dir selbst." (Ueber die Bestimmung des Menschen, Sämmtl. Werke, Bd. 2. S. 222 ff.) Es gibt kein „Ding an sich," kein Nichtich; was wir ein Nichtich nennen, das ist nur etwas in unserm Ich gesetztes.

4. Nun setzen wir aber dieses Nichtich in unserm Ich nicht freiwillig;

Stuttgart 1862; Wilh. Busse, Fichte und seine Beziehung zur Gegenwart des deutschen Volkes, Halle 1848 bis 1849; L. Noack, Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken, Lpz. 1862; A. Lasson, Fichte im Verhältniß zu Kirche und Staat, Berlin 1863; Zimmer, Fichte's Religionsphilosophie, Berl. 1878; u. A. m.

es tritt uns vielmehr als ein Nothwendiges gegenüber; wir können desselben nicht los werden, wir sind durch dasselbe und an dasselbe gebunden. Es muß also die Frage entstehen, wie es denn komme, daß das Ich in sich ein solches Nichtich setze, mit anderen Worten: wie es denn komme, daß mit dem Ichbewußtsein immer auch das Bewußtsein des Nichtichs verbunden sei, so zwar, daß das Ich sich als Ich gar nicht erfassen kann, ohne sich in sich selbst ein Nichtich entgegenzusetzen. Die Beantwortung dieser Frage führt uns in das Innerste der „Wissenschaftslehre" Fichte's ein.

5. Da außer dem Ich nichts ist, so ist das Ich das Absolute, Unendliche. Aber als Ich ist es nur, in so ferne es sich bewußt ist, und bewußt ist es sich nur dadurch, daß es sich als bewußtes Ich setzt. Also ist das Ich zugleich das Handelnde und das Product seiner Handlung; es setzt sich durch sein bloßes Sein, und ist durch sein bloßes Gesetztsein. Wenn wir uns nun aber von dem Ich das Nichtich nicht hinwegdenken können, so ist dessen nothwendiges Sein nur dadurch zu erklären, daß das Ich sich nicht setzen kann, ohne zu gleicher Zeit sich ein Nichtich in sich selbst entgegenzusetzen. Und das ist wiederum nur unter der Voraussetzung möglich, daß das Ich, indem es sich nach seiner ganzen Unendlichkeit zu poniren sucht, in sich eine Schranke findet, wodurch es in seiner absoluten, unendlichen Selbstposition gehindert wird, und das ihm nun eben deshalb als ein Nichtich entgegentritt, weil es nicht in Ich aufgelöst werden kann. Eine solche Schranke, ein solcher Anstoß muß also im Ich angenommen werden. Man kann sein Dasein zwar nicht beweisen; aber man muß es postuliren, weil sonst die Entstehung des Nichtichs im Ich unerklärbar wäre.

6. So ist also das Nichtich im Ich das nothwendige Resultat der Selbstposition des Ichs. Zugleich ist aber auch erklärt, wie und in wie fern das wirkliche Ich sowohl, als auch das im Ich gesetzte Nichtich nur etwas Endliches, Beschränktes sein können. Indem nämlich das Ich durch den Anstoß, durch die Schranke, die es in sich vorfindet, auf sich zurückgebeugt wird, wird es sich seiner bewußt als eines durch jene Schranke beschränkten Ichs, da es ja jene Schranke nicht überwinden kann, um zur absoluten, unbeschränkten Selbstposition zu gelangen. Ebenso ist aber auch das Nichtich ein beschränktes, denn es ist ja nur Etwas im Ich, das nicht das ganze absolute, unendliche Ich ausfüllt, sondern von dem das Ich als bewußtes Ich sich gleichsam losgeschieden hat. So kann einerseits das absolute Ich sich nur als beschränktes Ich setzen, und andererseits kann auch das Nichtich, welches in und mit dem Ich gesetzt wird, gleichfalls nur ein beschränktes sein.

7. Der ganze Proceß der Selbstposition des Ichs kann in folgender Formel zusammengefaßt werden:

a) Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein, — A est A — Ich bin Ich.

b) Das Ich setzt sich entgegen ein Nichtich, — Non A non est A — das Nichtich ist nicht Ich.

c) Das Ich setzt dem theilbaren Ich ein theilbares Nichtich entgegen, worin das Doppelte liegt:

α) theoretisch: das Ich setzt sich als beschränkt oder bestimmt durch das Nichtich.
β) praktisch: das Ich setzt das Nichtich als beschränkt und bestimmt durch das Ich.

8. Damit ist nun aber zugleich auch das Wesen des Erkennens und Wollens gegeben. Insofern nämlich das Ich sich als bestimmt und beschränkt durch das Nichtich setzt, ist es Intelligenz, verhält sich also vorstellend und denkend. Dabei ist es an das Nichtich gebunden, von diesem abhängig. Insofern dagegen das Ich das Nichtich als durch das Ich beschränkt und bestimmt setzt, ist es Wille, verhält sich also wollend. Dabei ist es nicht mehr von dem Nichtich abhängig, sondern verhält sich vielmehr freiwirkend auf das letztere.

c) Der praktische Theil der Fichte'schen Philosophie.

§. 87.

1. Das also sind die theoretischen Grundlehren des Fichte'schen Systems. Auf diese baut er nun den praktischen Theil seiner Philosophie auf. Er unterscheidet mit Kant zwischen äußerer und innerer Freiheit, und verlegt ebenso wie dieser, in den Bereich der ersteren das Recht, in den Bereich der letzteren dagegen die Sitte. Es frägt sich also, auf welche Weise Fichte Recht und Sitte aus den theoretischen Prämissen seines Systems ableitet, und wie er demgemäß das Wesen beider bestimmt.

2. Was zuerst das Recht betrifft, so lehrt Fichte, daß das absolute Ich, eben weil es sich nur als durch ein Nichtich beschränktes Ich setzen kann, sich auch nur als eine Vielheit von beschränkten Ichen zu setzen vermag. Indem es sich nämlich als beschränktes Ich setzt, setzt es sich zugleich als Individuum, und indem es sich als solches setzt, setzt es sich zugleich als eines unter mehreren. Sich setzend, setzt es daher auch andere Iche. Und daraus folgt dann wiederum, daß es, wenn es sich als freies Ich setzt, diese seine Freiheit gleichfalls nicht setzen kann, ohne die Freiheit der anderen Iche mitzusetzen.

3. Verhält es sich aber also, dann ist damit per se eine Gemeinschaft von freien Ichen, von freien Individuen gegeben. Wo aber eine solche Gemeinschaft ist, da ist nothwendig die (äußere) Freiheit jedes einzelnen Ichs durch die Freiheit aller anderen beschränkt, denn eine Gemeinschaft von freien Ichen ist nicht denkbar, ohne daß die Freiheit des einen durch die Freiheit des anderen beschränkt wäre. Es kann daher das Ich seine Freiheit gar nicht denken, ohne sie durch die der anderen beschränkt zu denken. Die Summe dieser Beschränkungen nun, worauf die Möglichkeit einer äußeren Gemeinschaft, eines äußeren Zusammenlebens der vielen freien Iche beruht, ist das Recht. Das höchste Rechtsgesetz lautet demnach also: Du mußt deine äußere Freiheit in der Weise und in dem Maße beschränken, damit du mit Anderen und Andere mit dir eine Gemeinschaft bilden können, und dadurch ein gegenseitiges Zusammenleben möglich sei.

4. Damit nun aber das Recht aufrecht erhalten und zur thatsächlichen Geltung gebracht werden könne, ist eine Gewalt nothwendig, welche die Erfüllung der Rechtspflichten erzwingt und die Verletzung der Rechte straft. Dadurch kommen wir zum Begriffe des Staates; denn nur im Staate ist jene Zwangsgewalt gegeben. Der Staat ist also wesentlich und lediglich Rechtsanstalt. Die Rechtsgrundlage

desselben ist der Vertrag (Staatsvertrag), in welchem die Einzelnen sich zu einer Gemeinschaft vereinigen, und dem Gesammtwillen dieser Gemeinschaft, welcher auf die Realisirung des Rechtes geht, sich unterwerfen. Die Executive dieses Gesammtwillens wird dem Staatsoberhaupte übertragen.

5. Im Gegensatze zum Rechte ist das Gebiet des Ethischen die innere Freiheit, das eigentliche Wollen. Recht und Sitte sind daher zwei vollständig von einander geschiedene Gebiete. Wenn wir somit zur Entwickelung des Begriffes der Sittlichkeit übergehen, dann müssen wir vom Rechte ganz absehen. Wir haben schon gesehen, daß das Wollen im menschlichen Ich sich bestimmend und beschränkend zum Nichtich verhält. In so ferne es nun bestimmend und beschränkend zum Nichtich sich verhält, fällt ihm die Aufgabe zu, die Schranke des Nichtichs zu überwinden, damit das Ich zur unendlichen Selbstposition gelange. Diese Aufgabe kann allerdings nie vollständig gelöst werden, weil die Schranke des Nichtichs nie völlig zu beseitigen ist; aber es ist Aufgabe des Willens, diesem Ziele immer mehr sich anzunähern, indem er die Schranke des Endlichen immer mehr erweitert, und durch diese in's Unendliche gehende Erweiterung der gedachten Schranke immer mehr zur Freiheit, Selbstgenügendheit und Selbstständigkeit sich erhebt. Darin nun besteht das Wesen der Sittlichkeit.

6. Dadurch aber, daß der freie Wille diese Aufgabe erfüllt, bringt er außer und über der physischen eine höhere Weltordnung hervor, — die moralische. Die moralische Weltordnung ist somit nicht etwas ohne das Ich und unabhängig von diesem Gegebenes, sondern sie ist erst das Resultat der Wirksamkeit des Willens in der Erfüllung seiner sittlichen Aufgabe. Dadurch, daß sich das Ich von den Schranken der Endlichkeit und der dadurch bedingten Sinnlichkeit immer mehr frei macht und zur Selbstständigkeit sich erhebt, schafft es die sittliche Weltordnung. So ist also das Ich nicht der moralischen Weltordnung unterworfen, sondern es ist selbst der Schöpfer der letzteren.

7. Diese moralische Weltordnung nun ist das Göttliche, und zwar das einzig Göttliche. Was wir Gott nennen, ist nur die moralische Weltordnung. Allerdings sind wir gewohnt, die verschiedenen Beziehungen der moralischen Weltordnung zu uns und zu unserm Handeln unter dem Begriffe eines besonderen existirenden Wesens zusammenzufassen, und dieses als Gott zu bezeichnen. Aber das ist nur die Folge der Endlichkeit unseres Verstandes. An sich ist der Begriff von Gott als einer besonderen, für sich bestehenden Substanz unmöglich und widersprechend; denn ein substantieller Gott ist nothwendig ein im Raume ausgedehnter Körper, welche Umrisse man auch seiner Gestalt geben möge. Das Gleiche gilt von dem Begriffe Gottes als persönlichen Wesens; denn dieses Alles, Persönlichkeit und Bewußtsein, finden wir nur in uns, und können es ohne Endlichkeit nicht denken. Wenn wir daher Gott in solcher Weise denken, so denken wir damit im Grunde doch nur uns selbst. Gott ist nur die moralische Weltordnung, die wir durch unser sittliches Handeln hervorbringen, und daher sind Moral und Religion eins und dasselbe.

8. Sollen wir aber unsere sittliche Aufgabe erfüllen und die sittliche Weltordnung hervorbringen können, dann ist zu diesem Zwecke die Ueberzeugung nothwendig, daß wir durch die Befreiung unseres Willens von den Schranken der Endlichkeit und der dadurch bedingten Sinnlichkeit auch in Absicht auf unseren ganzen Zustand frei werden. Diese Ueberzeugung ist der Glaube an die sittliche Weltordnung. So ist der Glaube nothwendig zur Sittlichkeit, und letztere ist ohne ersteren nicht möglich. Doch ist jener Glaube kein Wunsch, keine Hoffnung, keine Annahme von Etwas, dessen Gegentheil wohl auch möglich wäre. Vielmehr ist jener Glaube der sittliche Ent-

schluß selbst; eben dadurch, daß ich mich entschließe, mich von den Schranken der Endlichkeit frei zu machen, glaube ich auch an die wirkliche Befreiung.

9. Aber nicht blos der Glaube an die sittliche Weltordnung ist erforderlich, um sittlich handeln zu können, sondern auch der Glaube an die Realität des Ichs und der Außenwelt. Der Mensch, sagt Fichte, ist zum Handeln da, und um handeln zu können, muß er an die Realität seines Ichs und der Dinge außer ihm glauben. Du sollst handeln, ruft uns die Stimme des Gewissens zu, und da du nicht handeln kannst, ohne die Realität der Außenwelt und Anderer deines Gleichen anzunehmen, so mußt du dem Handeln gemäß auch denken, d. h. du mußt die Realität der Dinge annehmen — glauben. So ist es das Interesse für eine Realität, welche uns bei unserer natürlichen Ansicht von der Existenz unser selbst und der Dinge festhält, und darum ist der Glaube, in welchem wir diese Realität annehmen, gleichfalls kein Wissen, sondern vielmehr ein Entschluß des Willens.

10. So muß denn auch hier, wie bei Kant, der Glaube in's Mittel treten, um die unendliche Leere des Systems auszufüllen. Im Denken ist vorher alle Realität im Ich aufgelöst und verflüchtigt worden. Ein vollständiger Nihilismus hat sich als Resultat der wissenschaftlichen Untersuchung herausgestellt. Keine Realität ist geblieben, nicht einmal die Realität des eigenen Ichs. Aber auf diesem Standpunkte ist ein Handeln überhaupt, und insbesondere ein sittliches Handeln unmöglich. Daher muß nun der Glaube eintreten, damit durch diesen im Interesse des Handelns wieder eine Realität gewonnen werde. Doch ist die Realität, welche Fichte dadurch gewinnt, nur die Realität des eigenen Ichs und der Außenwelt. Der Realität Gottes, als eines persönlichen, supramundanen Wesens, welche Kant gleichfalls noch als Bedürfniß zum sittlichen Handeln angenommen hatte, bedarf Fichte nicht mehr. Es genügt ihm der Glaube an die sittliche Weltordnung, und darum läßt er in dem Begriffe dieser sittlichen Weltordnung den Begriff Gottes aufgehen. In dieser Hinsicht ist das Fichte'sche System wesentlich atheistisch.

11. Anhänger Fichte's waren außer Reinhold, der eine Zeit lang die Wissenschaftslehre billigte, der Rector Fr. Karl Forberg (1770—1848), Fr. Imm. Niethammer (1766—1848), auch J. B. Schad und G. E. A. Mehmel. Den Ich-Cultus verwandelte Fr. Schlegel (1772—1829) in den „Genie-Cultus", wie ähnlich Fr. von Hardenberg (Novalis, 1772—1801).

2. Friedrich Heinrich Jakobi, Fichte's Gegner.

§. 88.

1. Geboren 1743 zu Düsseldorf, zeigte Jakobi schon in seiner Jugend ein reges Streben nach Erkenntniß, aber auch eine gewisse Neigung zum Tiefsinn und zu pietistischem Wesen. Er erlernte zu Frankfurt und Genf das Handelswesen, widmete aber stets seine freien Stunden wissenschaftlichen Studien. Nachdem er das Handlungshaus seines Vaters übernommen, begann er seine schriftstellerische Thätigkeit. Im Jahre 1779 wurde er nach München berufen und zum geheimen Rathe ernannt, zog jedoch 1794 in Folge der französischen Revolution nach Holstein. Im Jahre 1804 kehrte er nach

München zurück, und wurde zum Präsidenten der neu errichteten Akademie der Wissenschaften ernannt, als welcher er 1819 starb.

2. Die Werke Jakobi's sind in einer Gesammtausgabe zu Leipzig 1812—1825 erschienen. Die hauptsächlichsten seiner Schriften dürften sein: a) Allwill's Briefsammlung; b) Woldemar, „in welchem außer dem theoretischen Problem der Erkenntniß der Außenwelt insbesondere die moralische Frage nach dem Verhältniß des Rechtes und der Pflicht des Individuums zur gemeingiltigen Sittenregel discutirt wird;" c) Briefe an Moses Mendelssohn über den Spinozismus; d) Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung; e) David Hume, über den Glauben, oder vom Idealismus und Realismus; f) Sendschreiben an Fichte; und endlich g) Ueber das Unternehmen, den Kriticismus der Vernunft zum Verstande zu bringen [1]).

3. Alle Wissenschaft, welche auf die bloße Dialectik des Verstandes sich stützt, muß nach Jakobi nothwendig zum *Atheismus* führen. Das Causalitätsprincip des Verstandes und die darauf gegründete Demonstration führt nämlich nie zu einem extramundanen Welturheber; denn die Demonstration kann immer nur vom Bedingten zum Bedingten, nie aber zum Unbedingten gelangen. Durch die Demonstration kommen wir somit nie über die Natur, über den Inbegriff des Endlichen, über das Weltganze hinaus; wir bleiben in dem letzteren stecken; die Annahme eines überweltlichen Gottes erweist sich uns auf diesem Standpunkte als ganz unbegründet. Es ist das Interesse der Wissenschaft, daß es keinen Gott gebe. Der Spinozismus ist auf dem Standpunkte der demonstrativen Wissenschaft allein im Rechte.

4. Ja noch mehr. Die Wissenschaft, die auf die bloße Dialectik des Verstandes sich stützt, führt nicht blos zum Atheismus, sondern ebenso nothwendig führt sie auch zum *Nihilismus*. Denn wir begreifen einen Gegenstand nur dadurch, daß wir ihn subjectiv in uns, in unserem Gedanken construiren, hervorbringen, und das Begreifen ist selbst nichts anderes, als diese subjective Hervorbringung des Gegenstandes in unserem Gedanken. Soll also ein Gegenstand uns zur wissenschaftlichen Erkenntniß kommen, dann müssen wir ihn *objectiv* — als für sich bestehend — im Gedanken *aufheben, vernichten*, um ihn durchaus *subjectiv, unser eigenes Geschöpf* werden zu lassen. So geht die Wissenschaft wesentlich darauf aus, alles Objective als solches zu vernichten und es in der Subjectivität, im Ich aufzulösen. Der subjective Idealismus ist daher die *einzig consequente* Philosophie, und Fichte, der jenen begründet, ist der Vater der einzig richtigen Philosophie; nur sein System ist berechtigt, er ist der „echte Sohn der Verheißung."

5. Dagegen aber sträubt sich die menschliche Natur. Sie will sich die Realität der Sinnenwelt nicht entreißen lassen; noch weniger aber will sie auf die Realität der übersinnlichen Welt, des Göttlichen verzichten. Instinctmäßig sucht sie einen überweltlichen, persönlichen Gott; sie zwingt uns, das

---

1) Ueber Jakobi schrieben: Schlichtegroll, v. Weiller und Thiersch, Jakobi's Leben und Wirken, München 1819; Kuhn, Jakobi und die Phil. seiner Zeit, Mainz 1834; H. Fricker, die Phil. des F. H. Jakobi, Augsb. 1854; u. A. m.

der Wissenschaft Unbegreifliche, ja dem Begriffe Unmögliche anzunehmen. Daraus folgt, daß wir über dem Verstande noch eine höhere Kraft der Seele annehmen müssen, welche uns dasjenige zugänglich macht, was der Verstand nie erreichen kann, das Uebersinnliche und Göttliche. Und diese Kraft der Seele ist die Vernunft.

6. Hienach haben wir im Menschen zwei Erkenntnißquellen anzunehmen, welche den beiden Reichen der Erkenntniß, dem Reiche des Sinnlichen und dem Reiche des Uebersinnlichen entsprechen: — die sinnliche Erfahrung und die Vernunft. Beide stehen, was die wesentliche Beschaffenheit ihrer Functionen in Bezug auf die Erkenntnißobjecte betrifft, einander ganz parallel. Durch den Sinn erfahren wir das Wahrnehmbare, durch die Vernunft das Uebersinnliche. Der Sinn verhält sich rein receptiv zu seinem Objecte; er urtheilt nicht darüber, und macht auch keine Schlüsse. Ebenso die Vernunft. Sie verhält sich gleichfalls blos receptiv zum Uebersinnlichen; sie nimmt letzteres blos wahr, ohne darüber zu urtheilen oder Schlüsse zu machen. Daher „Vernunft", abgeleitet von „Vernehmen". Wie es eine sinnliche Anschauung gibt, deren Organ der Sinn ist, so gibt es auch eine rationelle Anschauung, deren Organ die Vernunft ist. Wie das Auge die sinnlichen Gegenstände sieht, so ist auch die Vernunft ein geistiges Auge, wodurch wir das Uebersinnliche erblicken. Sie steht im unmittelbaren Contact mit dem Uebersinnlichen, mit Gott.

7. Werden uns nun durch diese beiden Erkenntnißquellen die sinnliche und übersinnliche Welt aufgeschlossen, so ist es der Verstand, welcher beide in's Bewußtsein heraufhebt und sie in den Rahmen des Begriffes faßt. Der Verstand steht also zwischen Sinn und Vernunft mitten inne, und wie er die Sinnesempfindungen zum Bewußtsein und zum Begriff erhebt, so treten auch die Ideen der Vernunft erst in ihm zum Bewußtsein hervor und fügen sich in den Begriff ein. Keineswegs steht daher der Verstand über der Vernunft; es gilt das Umgekehrte. Nur durch die Vernunft unterscheidet sich der Mensch von dem Thiere. Der Verstand ist zwar in so fern das nothwendige Complement der Vernunft, als die Ideen der letzteren ohne ihn nicht zum Bewußtsein gebracht werden könnten; aber er hat gegenüber der Vernunft doch nur eine untergeordnete Bedeutung.

8. Daraus folgt, daß derjenige, welcher zu einer wahren Erkenntniß, zu einer wahren Wissenschaft gelangen will, nicht auf den Standpunkt des Verstandes sich stellen dürfe. Wenn dieser allein mit seinen Begriffen und Schlußfolgerungen die Herrschaft in der Wissenschaft an sich zieht, dann ist, wie schon gezeigt worden, der Atheismus und Nihilismus unvermeidlich. Man muß vielmehr den Standpunkt des reinen Verstandes verlassen, und auf den Standpunkt der Vernunft sich stellen. Auf diesem Standpunkte allein ist es möglich, die Realität des Uebersinnlichen, die Realität eines supramundanen Gottes zu retten und festzuhalten. Das ist die Philosophie des Nichtwissens, und diese allein ist die wahre Philosophie.

9. Frägt man aber, wie denn die unmittelbare Vernunftanschauung

in unserem Innern sich ankündige, so beantwortet Jakobi diese Frage damit, daß er uns auf das Gefühl verweist. Wie wir durch den Sinn das Sinnliche empfinden — fühlen, so ist in uns auch das Gefühl des Uebersinnlichen. Wir fühlen es, daß es einen persönlichen Gott gebe, wir fühlen, daß wir eine Freiheit anzunehmen haben, daß es ein sittliches Gesetz gebe, u. s. w. Dieses Gefühl ist so unabweisbar in uns, daß es durch keine Schlußfolgerungen des Verstandes in der gegentheiligen Richtung überwunden und beseitigt werden kann. Durch dieses Vernunft- oder Geistes-Gefühl sind wir so gewiß über die Realität der höheren Ideen, daß alle Spitzfindigkeiten der Verstandesdialectik dagegen als ohnmächtig sich erweisen. Und diese Gewißheit ist eine unmittelbare, welche nicht allein keiner Beweise bedarf, sondern alle Beweise geradezu ausschließt. Im Gefühle also ergreifen wir unmittelbar das Uebersinnliche und Göttliche, und halten es gegen alle Klügeleien des Verstandes fest. Und dieses Ergreifen und Festhalten des Uebersinnlichen und Göttlichen im Gefühle ist Glaube, weil es ein Fürwahrhalten ist, das nicht aus Verstandesgründen sich entwickelt. Und so ist es denn zuletzt dieser Vernunft- oder Gefühls-Glaube, der uns über die Zweifel des Verstandes emporhebt, und eine unerschütterliche Gewißheit über die Realität des Uebersinnlichen und Göttlichen in uns erzeugt.

10. Wenn also Jakobi sagt, daß derjenige, welcher zu wahrer Philosophie sich erheben will, auf den Standpunkt der Vernunft sich stellen müsse, so heißt das nichts Anderes, als man müsse den Standpunkt des Wissens verlassen, und auf den Standpunkt des im Gefühle wurzelnden Glaubens sich stellen. Nur so kann man zur Erkenntniß eines supramundanen Gottes, nur so zur Gewißheit über dessen Existenz, sowie über die Realität aller anderen Ideen gelangen: — und das ist ja allein die wahre Erkenntniß. Die Philosophie ist daher wesentlich Glaubensphilosophie, und gerade als solche ist sie Philosophie des Nichtwissens, weil sie nicht auf das Wissen, d. h. auf die dialectische Untersuchung sich gründet, sondern nur auf den Glauben. Der Widerspruch zwischen Glauben und Wissen ist unlösbar; was das eine aufbaut, zerstört das andere; die Vernunft bejaht, der Verstand verneint. Aber der Glaube, dieses Fürwahrhalten des Uebersinnlichen im Gefühle ohne Beweis und entgegen allen Beweisen, muß in diesem Kampfe Sieger bleiben, wenn der Mensch nicht alle Wahrheit verlieren soll.

11. Wir sehen, Jakobi bezeichnet keine wesentlich neue Richtung in der gegenwärtigen philosophischen Entwickelung. Er gibt die Philosophie dem Pantheismus, ja dem Nihilismus preis; er hält im Gebiete der Philophie den Spinozismus, ja sogar die Fichte'sche Ichphilosophie für vollkommen berechtigt; nur will er gegen die pantheistisch-nihilistische Philosophie ein Remedium finden im Glauben, der seine Wurzel im Gefühle haben soll. Daß damit ein klaffender Riß in das geistige Leben des Menschen eingetragen wird, liegt auf der Hand. Der Verstand ist da in seinem Rechte, wenn er Gott und Welt als Eins setzt, denn die Principien, auf welche seine dialectischen Operationen sich gründen, führen ihn nothwendig zu diesem Resultate. Dagegen aber steht

wieder das Gefühl, das dem Verstande Unrecht gibt, und nothwendig an der Transcendenz Gottes über der Welt festhält. Wer mag sich in diese Gegensätze hineinzufinden!

12. Es fehlte übrigens nicht an Denkern, welche die Grundsätze Jakobi's mehr oder weniger in sich aufnahmen, und sie mit ihren philosophischen Ansichten verwebten. Von diesen dürften vorzugsweise zu nennen sein:

a) Jakob Friedrich Fries (1773—1843), dessen bedeutendste Schrift die „Neue Kritik der Vernunft", (Heidelb. 1807), ist[1]). Er sucht die speculativen Elemente aus dem Kant'schen System auszuscheiden, und es auf den Thatsachen des Bewußtseins wieder aufzubauen, wornach ihm eine auf innerer Erfahrung beruhende Psychologie als die Grundlage alles Philosophirens gilt. „Zugleich sucht er aber auch Jakobi's Grundgedanken seinem Systeme einzuverleiben, und diesem an der kritischen Selbstbeobachtung des erkennenden Geistes als der allgemeinen Grundlage aller Philosophie einen bestimmten, nachweisbaren Stützpunkt zu geben." Demnach beruht nach seiner Ansicht, wie nach der Ansicht Jakobi's die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes auf einer unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft; Gott wird unmittelbar geahnt und geschaut. Es ist daher auch eine doppelte Metaphysik zu unterscheiden, die niedere, welche es mit den Verstandesbegriffen, und die höhere, die es mit den Ideen zu thun hat.

b) Friedrich Bouterweck (1766—1828), vorwiegend Aesthetiker. Dieser geht von dem Gedanken aus, „daß allem Bewußtsein (als Empfindung, Denken) ein Sein ursprünglich zu Grunde liege, welches nicht durch Reflexion erschlossen wird, sondern unmittelbar mit ihm gesetzt ist. Sobald aber die Reflexion die Vorstellung dem Vorgestellten entgegensetzt, tritt damit der Zweifel an die Realität des Vorgestellten her. vor. Aus diesem Zweifel gibt es keinen anderen Ausweg, als den Glauben. Der Glaube ist es daher auch allein, der uns über die Realität der höheren Ideen vergewissert. Mit ihm steht die Reflexion im Widerspruche; aber nicht die Reflexion, sondern der Glaube gibt uns die Wahrheit." — Aehnliche Ansichten vertreten Köppen, Weiller, Salat, u. A. m.

c) Daran schließen wir zuletzt noch an Christoph Gottfried Bardili (1761 bis 1808), welcher den Uebergang von Fichte zu Schelling in so fern bildet, als er in seinem „Grundriß der ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern der bisherigen Logik, besonders der Kant'schen" (Stuttgart 1800)[2]), den Satz durchführt, „daß dasselbe Denken, welches das Weltall durchdringt, im Menschen zum Bewußtsein komme. Nach seiner Ansicht erhebt sich also im Menschen das Lebensgefühl zur Personalität, und die Naturgesetze der Erscheinungen werden ihm zu Gesetzen der Association seiner Gedanken.

---

1) Außerdem sind von seinen Schriften zu erwähnen: System der Philosophie als evidenter Wissenschaft, Lpz. 1804; Wissen, Glaube und Ahnung, Jen. 1805; System der Logik, Heidelb. 1811; Handbuch der prakt. Philosophie, 1818—32; Handbuch der psychischen Anthropologie, 1820; Mathematische Naturphilosophie, 1822; u. s. w.

2) Außerdem schrieb er: „Briefe über den Ursprung der Metaphysik, Alt. 1798; u. A.

3. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

Einleitende Bemerkungen.

§. 89.

1. Der subjective Idealismus Fichte's konnte schon wegen seines akosmistischen Charakters einen dauernden Einfluß auf die Geister nicht ausüben. Die Aufhebung der äußeren Natur im Ich ist etwas zu Widernatürliches, als daß das menschliche Denken mit einem solchen Gedanken in die Länge sich vertragen könnte. Es liegt daher ganz in der Natur der Sache, daß man über diesen subjectiven Idealismus hinauszukommen, und die Natur in ihre Rechte wieder einzusetzen suchte. Die Realität der Natur durch den bloßen Glauben sichern zu wollen, der nichts anderes ist, als die Annahme jener Realität, weil man ohne diese einmal nicht auskommen kann, konnte unmöglich genügen. Man mußte auf dem Standpunkte des Wissens selbst wieder die Realität der Natur poniren, und selbe zu begründen suchen. Diesen Schritt hat Schelling gethan, und darin besteht sein Verdienst. Er hat die engen Schranken des subjectiven Idealismus durchbrochen, und das Nichtich als Natur wieder in die Objectivität hinausgesetzt. Aber statt noch einen Schritt weiter zu gehen, und das Princip des Idealismus gänzlich fallen zu lassen, hält er vielmehr an diesem Princip gleichfalls mit Entschiedenheit fest, und erklärt den Idealismus als den einzig richtigen Standpunkt in der Philosophie. So kommt es, daß er zwar den subjectiven Idealismus überwindet, aber doch nur um eine andere Form des Idealismus zu begründen, — den objectiven Idealismus.

2. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling wurde 1775 zu Leonberg im Württembergischen geboren, und erhielt seine Bildung theils im protestantisch-theologischen Seminar in Tübingen, theils auf der Universität zu Leipzig. Seit 1798 docirte er zu Jena neben Fichte, und auch noch nach dessen Abgange. Im Jahre 1803 erhielt er eine Professur der Philosophie in Würzburg, wurde dann (1806) Mitglied der Akademie der Wissenschaften in München (wo er mit Jakobi in eine heftige literarische Fehde gerieth), und später (1827) Professor an der dortigen Universität. Im Jahre 1841 wurde er nach Berlin berufen, und hielt daselbst einige Jahre hindurch Vorlesungen über Mythologie und Offenbarung, gab aber bald diese Lehrthätigkeit auf. Er starb 1854 im Badeorte Ragaz in der Schweiz.

3. Die Schelling'sche Philosophie ist „kein geschlossenes, fertiges System, zu dem sich die einzelnen Schriften als Bruchtheile verhielten, sondern sie ist wesentlich Entwickelungsgeschichte, eine Reihe von Bildungsstufen, welche der Philosoph an sich selbst durchlebt hat." Seine philosophische Ansicht befindet sich im beständigen Flusse; statt vom Standpunkte Eines Principes aus die einzelnen Theile der Philosophie systematisch zu bearbeiten, fängt er immer wieder von Neuem an, versucht immer neue Begründungen, neue Standpunkte, meist unter Anknüpfung an frühere Philosopheme. Man kann daher seine Philosophie nur dadurch sachgetreu zur Darstellung bringen, daß man ihm in diesen seinen Entwickelungsperioden folgt, und die verschiedenen Gestal-

tungen seiner philosophischen Anschauung in ihrer geschichtlichen und genetischen Folge vorzuführen sucht. Demgemäß müssen denn auch seine Schriften geordnet werden[1]).

4. Drei Hauptperioden aber sind es, welche in der philosophischen Entwickelung Schellings unterschieden werden können: die Periode, in welcher er die Identitätsphilosophie allmählich ausbildet und zur Vollendung bringt, dann die Periode, in welcher er zu einer Art neuplatonischer Anschauung fortgeht, und endlich die Periode, in welcher er, an Jakob Böhme sich anschließend, eine Theogonie und Kosmogonie zu construiren sucht, und in das Gebiet der Theosophie eintritt. Dieser Richtung gehört auch seine letzte Philosophie — die Philosophie der Offenbarung an. Nach diesen drei Perioden wollen wir denn auch die Schelling'sche Philosophie im Folgenden zur Darstellung bringen[2]).

Erste Periode Schellings.

Die Identitätsphilosophie in ihrem Werden und in ihrer Vollendung.

§. 90.

1. Schellings Ausgangspunkt ist Fichte, dem er sich in seinen frühesten Schriften anschloß. Er will, wie Fichte, die Natur durchaus aus dem Wesen des Ich ableiten.

Zu seinen frühesten Schriften, in welchen er sich noch ganz in dem Gedankenkreise Fichte's bewegt, gehören die Schrift „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt", (Tüb. 1795), dann die Abhandlung „Ueber das Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen", (Tüb. 1795), die „Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus", und endlich die „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre", welche, wie die vorgenannten Briefe, in dem von Fichte und Niethammer herausgegebenen „Philosophischen Journal", 1796 und 97 erschienen.

2. Allmählich sucht sich jedoch Schelling von der Fichte'schen Anschauung zu emancipiren, und die Natur nicht mehr vom rein subjectiven, sondern vielmehr vom objectiven Gesichtspunkte aus zu betrachten. Er schreitet zu dem

---

1) Eine Gesammtausgabe derselben hat sein Sohn K. F. A. Schelling in 14 Bänden (Stuttgart und Augsburg 1856 ff.) besorgt.

2) Ueber Schelling handeln: C. Rosenkrantz, Schelling, Vorlesungen, gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg, Danzig 1843; Marheinecke, Kritik der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie, Berlin 1843; Salat, Schelling in München, Heidelberg 1845; L. Noack, Schelling und die Philosophie der Romantik, Berl. 1859; Mignet, Notice historique sur la vie et les travaux de M. de Schelling, Par. 1858; E. A. Weber, Examen critique de la phil. religieuse de Schelling, thèse, Strassb. 1860; G. L. Plitt, Aus Schellings Leben, in Briefen, Leipzig 1860—70; E. v. Hartmann, Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer, Berl. 1869; Frantz, Schellings positive Philosophie, Köthen 1880; u. A. m.

Gedanken fort, daß das Subjective oder Ideale und das Objective oder Reale nur zwei Pole seien, die sich wechselseitig voraussetzen und fordern, daß daher Natur und Geist zwar als dem Wesen nach Eins zu fassen, aber als die verschiedenen, sich gegenseitig voraussetzenden und ergänzenden Offenbarungen ein und derselben Intelligenz, die das einheitliche Substrat beider bildet, zu betrachten seien.

Diese Ansicht wird von Schelling vertreten in den Schriften: „Ideen zu einer Philosophie der Natur", Leipzig 1797; — „Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus", Hamburg 1798; — „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie", und „Einleitung" hiezu, Jena und Leipzig 1799; endlich „System des transcendentalen Idealismus", Tübingen 1800.

3. Alles Wissen, lehrt Schelling in diesen Schriften, beruht auf der Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven. Demgemäß gibt es nothwendig zwei Grundwissenschaften. Entweder nämlich macht man das Objective — die Natur — zum ersten, und frägt, wie ein Subjectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt; oder man macht das Subjective zum ersten, und frägt, wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt. Die erste Aufgabe zu lösen ist Sache der Naturphilosophie oder speculativen Physik; die Lösung der zweiten Aufgabe dagegen fällt der Transcendentalphilosophie zu. Die Transcendentalphilosophie betrachtet also, indem sie die reale oder bewußtlose Vernunftthätigkeit auf die ideale oder bewußte zurückführt, die Natur als den sichtbaren Organismus unseres Verstandes; die Naturphilosophie dagegen zeigt, wie das Ideelle auch hinwiederum aus dem Reellen entspringt und aus ihm erklärt werden muß. Die Transcendentalphilosophie beantwortet die Frage: „Wie entsteht aus dem Subjectiven ein Objectives, aus dem Geiste eine Natur?" — die Naturphilosophie dagegen die Frage: „Wie entsteht aus dem Objectiven ein Subjectives, aus der Natur ein Geist? Wenn alle Philosophie darauf ausgeht, entweder aus der Natur eine Intelligenz, oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen, so fällt die Lösung der ersten Aufgabe der Natur-, die Lösung der letzteren dagegen der Transcendentalphilosophie zu.

4. Reflectiren wir daher zuerst auf die Naturphilosophie, so geht dem Gesagten gemäß ihre wesentliche Tendenz dahin, die ganze Natur in eine Intelligenz aufzulösen. Demnach kann sie die todten und bewußtlosen Producte der Natur nur betrachten als mißlungene Versuche der Natur, in sich selbst zu reflectiren. „Die sogenannte todte Natur ist mithin nichts anderes, als eine unreife Intelligenz, weshalb in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erreicht aber die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion in sich, welche nichts anderes, als der Mensch, oder allgemeiner das ist, was wir Vernunft nennen; denn durch diese kehrt die Natur vollständig in sich selbst zurück, und wird es offenbar, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligenz und Bewußtes erkannt wird."

5. Die Transcendentalphilosophie dagegen zerfällt wiederum in drei Theile, in die theoretische, praktische und Kunstphilosophie.

a) Die theoretische Philosophie zeigt, wie aus der Intelligenz sich die Natur entwickelt. Sie geht daher von dem höchsten Princip des Wissens, dem Selbstbewußt-

sein, aus, und entwickelt von hier aus die Stufen desselben, nämlich Empfindung, Anschauung und productive Anschauung, welche die Materie hervorbringen, dann äußere und innere Anschauung, woraus Raum und Zeit, sowie die Kategorien erfolgen, ferner einfache Abstraction, wodurch sich die Intelligenz von ihren Producten unterscheidet, und endlich absolute Abstraction oder absoluter Willensact. Demnach erscheint auf diesem Standpunkte die Materie als der erloschene Geist, die Natur als die zu einem Sein erstarrte Intelligenz, ihre Qualitäten als die zu einem Sein erloschenen Empfindungen, und die Körper als getödtete Anschauungen.

b) Die praktische Philosophie dagegen zeigt, wie aus der Intelligenz eine zweite Natur, das Reich der sittlichen Weltordnung hervorgehe, welche als Rechtsordnung im Staate sich verwirklicht. Das Ich ist nämlich in der praktischen Philosophie nicht mehr anschauend, d. h. bewußtlos, sondern mit Bewußtsein producirend, d. h. realisirend. Wie daher aus dem ursprünglichen Acte des Selbstbewußtseins eine ganze Natur sich entwickelte, ebenso muß aus dem zweiten, d. i. aus dem Acte der freien Selbstbestimmung eine zweite Natur, das Reich der Freiheit hervorgehen: und diese abzuleiten, ist Sache der praktischen Philosophie.

c) Die Kunstphilosophie endlich geht auf die Einheit des Theoretischen und Praktischen, und ihre Aufgabe besteht darin, die Identität des Bewußten und Bewußtlosen zur Anschauung zu bringen. In der Naturteleologie nämlich schaut das Ich jene Identität noch als eine objective, außer ihm seiende, an; es muß aber selbe auch noch als eine solche anzuschauen bekommen, deren Princip im Ich selber liegt. Und diese Anschauung nun ist die Kunstanschauung. Was nämlich in der Erscheinung der Freiheit und was in der Anschauung des Naturproductes getrennt existirt, — Identität des Bewußten und Bewußtlosen im Ich und Bewußtsein dieser Identität — das faßt die Anschauung des Kunstproductes in sich zusammen, in so fern in ihm ein Unendliches endlich dargestellt wird. Dieses Unendliche, endlich dargestellt, ist dann das, was wir Schönheit nennen.

6. Von dieser Unterscheidung der Natur- und Transcendentalphilosophie, mit welcher bereits die Bahn des objectiven Idealismus betreten war, schreitet nun Schelling fort zur eigentlichen Identitätsphilosophie. Wenn er bisher in seiner Unterscheidung zwischen Natur- und Transcendentalphilosophie schon dasjenige, was bei Fichte „unbegreifliche Schranke des Ichs" gewesen, als nothwendige Duplicität aus dem Wesen des Ichs abgeleitet hatte: so führt ihn nun der Begriff dieser Duplicität dazu fort, als Princip der letzteren nicht mehr das bloße Ich zu betrachten, sondern vielmehr ein Princip zu suchen, aus welchem diese Duplicität von Ich und Nichtich, von Geist und Natur sich in einer leichteren und naturgemäßeren Weise ableiten ließe, als aus dem Ich allein, das in seiner Isolirung den Uebergang zum Nichtich doch immer als einen äußerst schwierigen erscheinen läßt. Und dieses Princip findet er in der absoluten Identität zwischen Ich und Nichtich, zwischen Geist und Natur. Dieses Princip ist einerseits übergreifend über die beiden Gegensätze des Ichs und Nichtichs, des Geistes und der Natur, und andererseits schließt es beide Gegensätze, zur Identität aufgelöst, in sich, und bietet somit die Möglichkeit dar, letztere in naturgemäßem Fortgange daraus abzuleiten. Damit nun war der Standpunkt der Identitätsphilosophie gewonnen.

7. Die Schriften, in welchen Schelling diese seine Identitätsphilosophie feststellte und entwickelte, sind folgende: a) „Darstellung meines Systems der Philosophie", in

der „Zeitschrift für speculative Physik", herausgegeben von Schelling, Jena und Leipzig 1800—1801, Bd. 2; b) „Bruno oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge", Berlin 1802; c) Zweite, mit Zusätzen bereicherte Ausgabe der „Ideen zu einer Philosophie der Natur", 1803; d) „Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie", welche die „Neue Zeitschrift für speculative Physik", Tübingen 1802, enthält; und endlich e) „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums", Stuttgart und Tübingen 1803.

8. So ist denn Schelling in seiner Identitätsphilosophie der Ansicht, daß weder das Ich, noch das Nichtich als höchstes Princip betrachtet werden könne, weil beide relative Begriffe seien, und daher in einem höheren Begriffe inbegriffen sein müssen. Und dieser höhere Begriff ist der Begriff der absoluten Identität des Ichs und Nichtichs, des Idealen und Realen, des Geistes und der Natur. In ihr haben wir das Göttliche, und zwar das allein Göttliche zu erkennen. Die Einsicht, daß das Ideale zugleich das Reale sei, und umgekehrt, ist der erste Schritt zur Philosophie. Ohne diese läßt sich gar nicht anfangen.

9. Dieses vorausgesetzt, muß denn nun für's Erste die Frage sich ergeben, wie wir denn zum Begriffe dieser absoluten Identität gelangen. Darauf antwortet Schelling, daß wir zu dem Begriffe der absoluten Identität nicht durch Vernunftschlüsse gelangen können, da sie selbst das Princip aller Demonstration und Evidenz sei. Nur so viel läßt sich sagen, daß ohne sie jede Wissenschaft unmöglich wäre, weil nämlich die Conformität unserer Erkenntniß mit dem Objecte, die zu jeder Wissenschaft erforderlich ist, ohne Voraussetzung einer ursprünglichen absoluten Identität beider gar nicht begriffen werden könnte. Die absolute Identität kann somit nur erkannt werden durch unmittelbare intellectuelle Anschauung in der Vernunft. Zu dieser unmittelbaren intellectuellen Anschauung der absoluten Identität in unserer Vernunft also müssen wir uns erheben, wenn wir zur wahren Philosophie gelangen wollen.

10. Eine zweite Frage ist die, welches denn die Methode dieser Philosophie sei, die auf jene unmittelbare intellectuelle Anschauung sich gründet. Diese Frage beantwortet Schelling dahin, daß die Methode dieser Philosophie schlechthin aprioristisch sein müsse. Aus dem Absoluten, das wir in der intellectuellen Anschauung erfassen, heraus, müssen wir in absteigender Linie das ganze All construiren; nur das kann die wahre und ächte philosophische Methode sein. Dadurch wird die Philosophie zur absoluten Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes, weil wir im Absoluten und aus dem Absoluten Alles begreifen; dadurch allein gelangen wir ferner zur wahren Erkenntniß, weil Wahrheit der Erkenntniß nur da sein kann, wo wir die Dinge in ihren ewigen Begriffen, also im Absoluten erkennen. Nimmer, sagt Schelling, erblickt die Wahrheit an sich, wer sie nicht im Ewigen anschaut; Wahrheit ist nur im absoluten Wissen, im Wissen in Gott und aus Gott.

11. Nach Erledigung dieser Vorfragen können wir nun eingehen auf die Art und Weise, wie Schelling aus der vorausgesetzten absoluten Identität heraus das ganze All — Natur und Geist — construirt. Die absolute Identität, sagt er, ist aufzufassen im Sinne einer absoluten Indifferenz des Idealen und Realen. Als absolute Identität des Idealen und Realen ist nämlich Gott weder dieses, noch jenes, in ihm sind alle Gegensätze nicht sowohl vereinigt, als vielmehr Eins, nicht sowohl aufgehoben, als vielmehr gar nicht getrennt; die Gegensätze sind hier nicht in einem dritten, sondern an sich und vor der

Trennung Eins, — d. i. Gott ist die absolute Indifferenz der Gegensätze. Gott ist die Einheit des Seins und Denkens, des Wesens und der Form, des Allgemeinen oder Unendlichen und des Besonderen oder Endlichen, des Subjectiven und Objectiven; die Indifferenz, welche sein Wesen bildet, ist absolutes Denken, absolutes Wissen, ein solches also, wo das Subjective und Objective nicht als Entgegengesetztes vereinigt, sondern wo das ganze Subjective das ganze Objective ist, und umgekehrt.

12. Aber als diese absolute Indifferenz ist Gott nie wirklich; die absolute Indifferenz ist nur die höchste Voraussetzung alles Wirklichen; die Möglichkeit, welche der Wirklichkeit vorausgeht. Soll es zur Wirklichkeit kommen, dann muß die absolute Indifferenz sich aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit herausſetzen, sie muß sich als wirkliches Sein poniren. Aber diese Selbstsetzung ist wiederum nur dadurch möglich, daß die absolute Indifferenz sich differenziirt, ohne doch in dieser Differenziirung ihre Einheit zu verlieren. Daher ist die absolute Indifferenz nur in der Differenziirung der Gegensätze wirklich, und da ihre Wirklichkeit ebenso eine ewige ist, wie ihre Möglichkeit, so ist ihre Differenziirung ebenso ewig, wie sie selbst; sie existirt ewig nur in der Differenz der Gegensätze.

13. Fragen wir aber, welches denn diese Gegensätze seien, in welche die absolute Indifferenz, ohne ihre Einheit zu verlieren, sich differenziirt, so treten uns diese Gegensätze gegenüber in den zwei großen Reichen der Natur und des Geistes. Das Absolute macht nämlich vorerst sein eigenes Wesen zur Form, und dadurch geht die Subjectivität in die Objectivität über. Das ist die Natur. Diese beruht also auf der Herausſetzung des Wesens des Absoluten in die Form, und jedes einzelne Naturwesen ist von jenem Acte der Verwandlung des Wesens in die Form nur ein Moment. Das Absolute nimmt aber dann auf zweiter Linie die herausgesetzte Form wieder in sein Wesen zurück, und so wird die ganze Objectivität wieder zur Subjectivität. Das ist die Welt des Geistes. Doch sind jenes Herausſetzen des Wesens in die Form und die Zurücknahme der Form in's Wesen nur im Begriffe zu unterscheiden; realiter sind sie ein und derſelbe Act, der Act der ewigen Selbstposition, resp. Selbstdifferenziirung Gottes als der absoluten Indifferenz.

14. Demnach sind Naturwelt und Geistwelt nur die zwei verschiedenen Potenzen des Einen Absoluten; es findet zwischen beiden nicht eine qualitative, sondern nur eine quantitative Differenz statt. In beiden, in der Natur- und in der Geistwelt ist die ganze absolute Identität; nur dort in der Form der Realität, hier in der Form der Idealität; dort wiegt das Reale, hier das Ideale vor. In der Natur verhüllt sich das Absolute in ein Anderes, als es selbst in seiner Absolutheit ist, in ein Endliches, in ein Sein; in der idealen Welt dagegen legt es diese Hülle ab, und erscheint als Ideales, in welchem das Endliche in das Unendliche, das Besondere in das Wesen wieder aufgelöst ist. Die Natur ist somit der sichtbare Geist, und der Geist die unsichtbare Natur. Das Wesen beider ist dasselbe. So

existirt die Welt durch die ewige Subject-Objectivirung des Absoluten, und ist das Wesen dieses Absoluten, im Sein reflectirt, der unendliche Leib, dagegen im Denken reflectirt, die unendliche Seele der Welt.

15. In den beiden großen Reichen, in welche die absolute Indifferenz sich differenziirt, sind, wie sie selbst nur quantitativ verschiedene Potenzen des Absoluten sind, wiederum je drei besondere, von einander gleichfalls nur quantitativ verschiedene Potenzen zu unterscheiden. Nämlich:

a) „Auf der realen Seite ist die erste Potenz die Materie und die Schwerkraft, die zweite das Licht, und die dritte der Organismus, das gemeinsame Product des Lichtes und der Schwerkraft. Die unorganische Natur als solche existirt gar nicht. Was wir unorganisch nennen, ist nur das, was nicht organisch werden konnte, das Residuum der organischen Metamorphose."

b) „Den drei genannten Potenzen der realen Seite entsprechen dann drei Potenzen der idealen: das Wissen, als Potenz der Reflexion, das Handeln, als Potenz der Subsumtion, und endlich die Vernunft, als Einheit der Reflexion und Subsumtion. Sie offenbaren sich als Wahrheit — die Hineinbildung des Stoffes in die Form, — als Güte, — die Hineinbildung der Form in den Stoff, — und endlich als Schönheit, — die absolute Ineinsbildung von Stoff und Form im Kunstwerke."

16. Betrachten wir aber die einzelnen Wesen, welche in der Natur- und Geisterwelt uns gegenübertreten, so sind dieselben nur in so fern endlich und verschieden von einander, als sie in Beziehung zu einander betrachtet werden; in Gott aber sind sie alle unendlich und miteinander identisch. Wie Natur und Geist von einander nur quantitativ verschieden sind, so ist auch die Verschiedenheit der Einzelwesen von einander nur eine quantitative, welche auf dem Grade der Einbildung des Unendlichen in das Endliche beruht. So ist die Welt in ihrer Ganzheit genommen unendlich und endlich zugleich; — unendlich, in so fern das Unendliche in ihr sich verwirklicht, endlich, in so fern die besonderen Dinge, aus welchen sie besteht, jedes für sich genommen, endlich sind.

17. Die Seele ist nicht real verschieden vom Leibe, sie ist nur der Begriff, die ideale Seite des letzteren. Daher ist die Seele zwar in ihrem Verhältniß zum Leibe endlich, aber in so fern sie in ihrem Wesen mit dem Absoluten Eins ist, ist sie doch auch wieder unendlich. Mithin ist es Aufgabe der Seele, in der intellectuellen Anschauung des Absoluten sich zu vergöttlichen. Darin gründet die Sittlichkeit. Sittlich gut sind wir dann, wenn wir nicht ein abhängiges, sondern in der Gesetzmäßigkeit gleich freies Leben führen. Dies kann aber nur dann geschehen, wenn wir zum Unendlichen uns erheben, und in und aus ihm leben. Die Sittlichkeit ist dann zugleich auch Seligkeit.

18. Der Staat ist der äußere Organismus einer in der Freiheit selbst erreichten Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit. Er besteht nicht für einzelne Zwecke des Lebens; er hat seinen Zweck in sich selbst; denn alle wahre Construction ist ihrer Natur nach absolut und immer nur auf Eines, auch in der besonderen Form gerichtet: folglich auch die Construction des Staates. Er ist nicht ein Werk des Zufalles oder der Willkür, sondern nur eine besondere Offenbarung des Absoluten. Denn dieses schafft, wie in der Welt der Natur natürliche, so auch in der Welt des Geistes sittliche Organismen, und bringt in diesen sich zur Erscheinung. Der sittliche Gesammtorganismus aber ist der Staat. Damit aber im Staate die Harmonie von Freiheit und Nothwendigkeit, deren äußeren Organismus er bildet, sich verwirkliche, muß das Gesetz allein herrschen, weil nur dadurch die positive Freiheit des Individuums mit der allgemeinen Nothwendigkeit in Einklang treten kann.

19. Es ist kein Zweifel, daß dieses Identitätssystem Schellings einen Fortschritt über das Fichte'sche System hinaus erblicken läßt. Der Bann des Nihilismus, welcher in dem Fichte'schen System über das ganze Reich des Seins sich ausgebreitet hatte, ist durchbrochen, und die Natur tritt wieder als objectiv berechtigtes Sein vor das Auge des Geistes. Darum nimmt denn auch die Schelling'sche Philosophie einen viel höheren Schwung, als die Fichte'sche; die dürre Trockenheit der letzteren ist beseitigt, und eine lebensvolle Frische weht uns aus ihr entgegen. Aber obgleich Schelling den subjectiven Idealismus überwindet, so doch nicht den idealistischen Pantheismus. Das pantheistische Element tritt bei ihm in einer Stärke und Entschiedenheit hervor, die nicht größer sein könnte. Mit Recht bezeichnet man daher auch die Periode der Identitätsphilosophie als die Periode der Spinozistischen Richtung Schellings, wie er denn auch selbst mit Vorliebe auf Spinoza sich beruft.

Zweite Periode Schellings.

Neuplatonisirende Richtung.

§. 91.

1. Nicht lange blieb Schelling auf dem Standpunkte der Identitätsphilosophie stehen; bald gestaltete er letztere in der Weise um, daß er einer neuplatonisirenden Richtung sich zuwendete.

Die Schriften, in welchen diese Richtung vertreten ist, sind vorzugsweise: a) „Philosophie und Religion", Tüb. 1804; b) „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre", Tüb. 1806; und c) „Jahrbücher der Medicin", in Gemeinschaft mit Marcus herausgegeben Tüb. 1805 bis 1808. Wir wollen die Grundzüge dieser Lehre Schellings nach der erstgenannten Schrift „Philosophie und Religion" kurz entwickeln.

2. Das Absolute, das wir in der unmittelbaren intellectuellen Anschauung erfassen, ist an sich reine Idealität. Indem es sich aber ewig anschaut, setzt er die Idealität in die Realität um, ist also auch real. Diese Realität ist seine Form, und diese Form ist nichts anderes, als das Gegenbild seines Wesens, also ein anderes Absolutes, in welches sich das Wesen gewissermaßen hineinschaut, weshalb letzteres ungeachtet seiner Realität doch nicht aufhört, zugleich ideal zu sein. In dieser Realität ist sich somit das Absolute als in seinem Gegenbilde offenbar. Es wäre sich aber nicht vollkommen offenbar, wenn es diesem Gegenbilde nicht auch die Macht zutheilte, gleich ihm seine Idealität in Realität umzuwandeln, und sie in besonderen Formen zu objectiviren. Dieses zweite Produciren nun ist das Produciren der Ideen.

3. Bisher stehen wir jedoch immer noch im Gebiete des Unendlichen; denn das Absolute producirt in sich selbst nur wieder Absolutes, das Unendliche nur wieder Unendliches. Nun aber entsteht die Frage, wie denn von diesem Unendlichen zum Endlichen hinüberzukommen sei. Diese Frage beantwortet Schelling damit, daß er die Unmöglichkeit eines continuirlichen Ueberganges vom Unendlichen zum Endlichen offen proclamirt. Vom Absoluten

zum Relativen, vom Unendlichen zum Endlichen gibt es keinen stetigen Uebergang; der Ursprung der Sinnenwelt ist daher nur als vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, also durch einen Sprung denkbar. Und frägt man nun wiederum, wie denn dieser Sprung aufzufassen sei, so beantwortet Schelling diese Frage mit der Annahme eines Abfalles der Ideen von Gott. Die Ideen sind von dem Absoluten abgefallen, und durch diesen Abfall ist die Sinnenwelt entstanden.

4. Die Möglichkeit dieses Abfalles ist darin begründet, daß das Absolute seinem Gegenbilde, und dieses wiederum seinem Gegenbilde, den Ideen, mit seinem Wesen zugleich auch die Selbstständigkeit und Freiheit mittheilt, und zwar deshalb, weil das Gegenbild nur unter dieser Bedingung gleichfalls absolut sein kann. Es haben daher allerdings die Ideen ihre wahre Freiheit nur in der göttlichen Nothwendigkeit; aber in ihrer Freiheit liegt doch die Möglichkeit, daß sie sich in ihrer Freiheit selbst ergreifen, ihre Selbstständigkeit gleichsam für sich nehmen und so von der Nothwendigkeit des Absoluten sich trennen. Und das ist dann eben der Abfall von Gott. Uebrigens ist dieser Abfall so ewig wie Gott; die Welt hat weder angefangen, noch nicht angefangen.

5. Aber diese Lossagung der Freiheit von der Nothwendigkeit im Absoluten ist zugleich der Untergang der wahren Freiheit. Und wenn dieses, dann können die Ideen in ihrem Abfalle von Gott kein Reales mehr erzeugen, sondern nur Bilder ihrer eigenen Nichtigkeit. Das sind die sinnlichen Dinge. Die sinnlichen Dinge sind also, als sinnliche gefaßt, kein reales Sein, sie sind nur Scheinbilder, die nicht an sich, sondern nur in Bezug auf die Ideen, die ihre Seele bilden, und auch in Bezug auf diese nur, in so fern sie von ihrem Urbilde abgefallen sind, eine Wirklichkeit haben. Die sinnliche Welt ist somit nur ein an sich nichtiger Schein, gleichsam die Ruine der höheren, idealen Welt.

6. Was nun aber im Allgemeinen gilt, das gilt auch im Besonderen. Die menschliche Seele ist gleichfalls nichts anderes, als eine abgefallene Idee. In ihrem Ansichsein ist sie daher allerdings absolut und unendlich; aber indem sie durch den Abfall in die Sinnlichkeit verstrickt wird, sinkt sie zur Endlichkeit herab. Und diese Endlichkeit spricht sich aus in der Individualität, welche sie durch ihre Verbindung mit dem Leibe contrahirt, resp. in der Ichheit oder Selbstheit, welche der bewußte Ausdruck der Individualität ist. Aber eben deshalb liegt in der Seele wiederum die doppelte Möglichkeit, nämlich entweder sich in ihrer Absolutheit wieder herzustellen, indem sie sich mit ihrem ganzen Wesen dem Absoluten zuwendet, oder aber ihre eigene beschränkte Ichheit gegenüber dem Allgemeinen und Unendlichen zur Geltung zu bringen, und so auf's neue in die Nichtabsolutheit zu fallen. Darin besteht ihre endliche Freiheit, die Möglichkeit des Guten und des Bösen.

7. Und daraus ergibt sich denn nun wiederum die Lebensaufgabe, welche die Seele zu lösen hat. Sie soll sich von ihrer Ichheit und Endlichkeit, die doch nur eine Strafe für den Abfall ist, befreien, um sich wieder zur Unendlichkeit und Absolutheit zu verklären. Und da die Endlichkeit und Ichheit der Seele nur eine Folge ihrer Verwickelung mit dem Leibe ist, so soll sie die sinnlichen Affecte fliehen und überhaupt der

Sinnenwelt absterben, um in der Zurückgezogenheit vom Leibe nur der geistigen Welt zu leben. Auf diesem Wege soll sie sich zur unmittelbaren intellectuellen Anschauung des Unendlichen in der Vernunft erheben, und damit wieder in das Absolute eintreten. Dadurch erringt sie wiederum ihre wahre Freiheit, die sie durch den Abfall verloren, dadurch gelangt sie ferner zur wahren Sittlichkeit; denn die wahre Sittlichkeit ist dasselbe mit dem Wesen Gottes; sittlich handeln heißt das Wesen Gottes ausdrücken, nachdem auf die eigene Selbstheit verzichtet ist; hier gibt es kein Gebot, keine Belohnung der Tugend; die Seele handelt blos der inneren Nothwendigkeit ihrer Natur gemäß, und ist darin selig.

8. Hienach bestimmt sich denn auch die Art und Weise, wie die Unsterblichkeit der Seele zu fassen ist. Sie ist nicht zu denken im Sinne einer individuellen Fortdauer; denn da die Individualität nur mit Beziehung auf den Leib gedacht werden kann, so wäre Unsterblichkeit in diesem Sinne nur eine fortgesetzte Sterblichkeit. Nur in der Rückkehr in ihre Idee, dieser wahren und eigentlichen Versöhnung mit dem Urprincip, kann die Unsterblichkeit der Seele bestehen. Damit hört die Seele jedoch nicht absolut auf, in sich selbst zu sein, sondern es hört nur dieses Insichsein auf, für sie Negation zu sein. Die Selbstständigkeit wird vielmehr in der Vollendung eine selbstgegebene, und in so fern hört sie auf, negativ zu sein, und wird zu etwas Positivem.

9. Jedoch treten nur jene Seelen sogleich nach dem Tode des Leibes in diesen Stand der Vollendung ein, welche ihre sittliche Aufgabe hienieden vollkommen gelöst haben. Die aber hienieden ihre Ichheit über die Forderungen der Sittlichkeit gesetzt haben, unterliegen, wenn sie den gegenwärtigen Zustand verlassen, einer anderen Corporisation, deren Beschaffenheit sich nach ihrem sittlichen Zustande bestimmt. Am Ende aber kehren alle Seelen in das Reich der Ideen zurück, und damit löst sich dann auch die Sinnenwelt als solche auf und verschwindet in der Geisterwelt. Von diesem Standpunkte aus betrachtet, erscheint somit die Natur, dieses verworrene Scheinbild gefallener Geister, als nichts anderes, denn als ein Durchgeborenwerden der Ideen durch alle Stufen der Endlichkeit, bis die Selbstheit an ihnen nach Ablegung aller Differenz zur Identität mit dem Unendlichen sich läutert, und alle als reale zugleich in ihre höchste Idealität eingehen.

10. Damit ist aber auch zugleich gesagt, daß dieser Proceß kein zufälliger, sondern in der Natur des Absoluten selbst begründet sei. Indem Gott kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur dem Angeschauten die Selbstheit verleiht, gibt er es selbst in die Endlichkeit hin, und opfert es gleichsam, damit die Ideen, die in ihm ohne selbstgegebenes Leben waren, in's Leben gerufen, eben dadurch aber fähig werden, als unabhängig existirende in der Absolutheit zu sein, auf daß so zuletzt Gott Alles in Allem werde. Darin liegt denn auch die wahre Idee der Menschwerdung des Gottessohnes. Der ewige, aus dem Wesen des Vaters geborene Sohn Gottes ist das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt, und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet. Die Menschwerdung Gottes ist daher eine Menschwerdung von Ewigkeit, nicht eine zeitliche That.

11. Die ganze Lehre läuft somit zuletzt auf einen theogonischen Proceß hinaus, durch welchen Gott selbst zum vollendeten Sein gelangt. Abfall und Versöhnung sind die beiden Momente dieses Processes. Gott ist in die Endlichkeit hervorgegangen, um sich durch Zurücknahme der letzteren in sich zur vollendeten Wirklichkeit herzustellen. Dieser Gedanke bleibt denn für

Schelling auch maßgebend in der dritten Periode seiner philosophischen Entwickelung, auf die wir nun überzugehen haben.

Dritte Periode Schellings.

Mystisch-theosophische Richtung.

Schon in den bisher dargestellten Entwickelungsstufen der Schelling'schen Philosophie haben wir ein mystisch-theosophisches Element hervortreten sehen. Es ist dies das Princip einer unmittelbaren intellectuellen Anschauung des Absoluten, in so fern sie den Ausgangspunkt der aprioristischen philosophischen Construction bilden soll. Dieses Princip trat bei Schelling immer mehr in den Vordergrund, und führte ihn zum Studium der älteren Mystiker, namentlich des Jakob Böhme, wozu auch der Einfluß Baaders[1]), welcher der Lehre Böhme's und St. Martin's huldigte, das seinige beigetragen haben mag. Die Folge davon war, daß Schelling zuletzt ganz in den Ideenkreis Jakob Böhme's eintrat, und sich eine dem Schema der Böhme'schen Theosophie entsprechende philosophische Anschauung construirte. Diese tritt bereits hervor in einer der berühmtesten Schriften Schellings, — in der Schrift „Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit", welche Landshut 1809 erschien. Nachmals bildete er jene Anschauung noch weiter aus in seiner „Letzten Philosophie", in der „Philosophie der Mythologie und Offenbarung". Die Grundlehren der letzteren hat Frauenstädt mitgetheilt in seinen „Vorlesungen Schellings in Berlin", 1842. Wir wollen zuerst die Grundzüge der Schelling'schen Theosophie, wie sie in der erstgenannten Schrift enthalten sind, entwickeln, und dann das Wesentliche aus der Offenbarungsphilosophie Schellings nach Frauenstädt zur Darstellung bringen.

a) Grundzüge dieser mystisch-theosophischen Doctrin.

§. 92.

1. In der gedachten Schrift „Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit" geht Schelling von dem Grundsatze aus, daß alles Sein Wille sei, und unterscheidet dann in Gott drei Momente: a) die Indifferenz, den Urgrund oder Ungrund, b) die Entzweiung dieser Indifferenz in Grund und Existenz, Natur und Verstand, Finsterniß und Licht, und endlich c) die Versöhnung des Entzweiten. Der Urgrund oder die Indifferenz ist nur der Anfangspunkt, die Möglichkeit des göttlichen Wesens, die unbegreifliche Basis seiner Realität. Aber Gott ist nie wirklich in dieser seiner Indifferenz, seine Wirklichkeit ist wesentlich dadurch bedingt, daß der Ungrund oder Urgrund in zwei gleichewige Gegensätze sich scheidet, nicht um in diesem Gegensatze zu verharren, sondern damit er sich durch diese Scheidung aus der bestimmungs- und lebloſen Indifferenz zur bestimmten, lebendigen und wirklichen Identität erhebe.

1) Siehe unten!

2. Der eine dieser Gegensätze ist die an sich bewußtlose, finstere Natur. Gott muß nämlich den Grund seiner Existenz in sich selber haben; dieser Grund ist aber nicht blos logisch im Begriffe, sondern real als etwas Wirkliches von der Existenz Gottes zu unterscheiden, und als solches ist er die an sich bewußtlose Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Das ist der eine Gegensatz. Dieser Grund oder diese Natur in Gott ist nun aber zugleich Sehnsucht, sich selbst zu gebären. Das Dunkle und Unbewußte sucht sich zum Bewußtsein zu erheben, der an sich blinde Wille sucht den Verstand. Daraus resultirt denn nun in Gott eine innere reflexive Vorstellung, durch welche er sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das ewige Wort in Gott, welches in der Finsterniß des Grundes als Licht aufgeht, und zu dessen dunkelm Sehnen den Verstand hinzugibt. Das ist das zweite Princip, der andere Gegensatz.

3. Diese beiden Gegensätze nun sollen in Gott zur Versöhnung, zur vermittelten Einheit gelangen. Und dieses geschieht dadurch, daß der finstere Grund in Gott ganz in das Licht eingeht, daß die Natur ganz und gar vom Verstande durchdrungen, und eine unlösbare Union zwischen beiden hervorgebracht wird. Das Ziel und zugleich Resultat dieser Versöhnung, dieser vermittelten Einheit zwischen Grund und Wort ist dann die Liebe, und diese Liebe ist Geist. Dann also, wenn aus der Versöhnung der beiden ewigen Principien der Geist in Gott aufleuchtet, mit anderen Worten, wenn Gott, am Ende des Processes angelangt, Geist geworden ist, ist er vollkommen actuirt; er ist existent als vollendeter Gott.

4. Dieser innere theogonische Proceß nun kommt zur Offenbarung im kosmogonischen Processe. Jene dunkle, unbewußte Natur in Gott ist nämlich das an sich blinde und regellose Substrat der sog. geschöpflichen Natur. Der andere Gegensatz in Gott dagegen, der Verstand, das Wort ist das ordnende und gestaltende Princip in der an sich regel- und gestaltlosen Materie. Aus der Verklärung der Finsterniß durch das Licht, der Materie durch den Gedanken, des Realen durch das Ideale entsteht die Welt. In dieser erst gelangt Gott zur vollendeten Offenbarung, und damit zur vollendeten Wirklichkeit.

5. Die Weltentwickelung oder der kosmogonische Proceß hat daher wiederum drei Stadien: a) die Entfaltung des finsteren Naturgrundes (Entstehung der Materie); b) die Geburt des Lichtes aus dem dunkelen Naturgrunde, oder die stufenweise Entwickelung der Natur bis zum Menschen; c) die Geburt des Geistes oder die Entwickelung des Menschen in der Geschichte. Aus der Entfaltung des finsteren Naturgrundes resultirt nämlich die Materie; aus dem Conflicte des Grundes mit dem Verstande dagegen resultirt die stufenweise Entwickelung der Natur bis herauf zum Menschen; aus dem Conflicte des Particularwillens mit dem Allgemeinwillen im Menschen endlich resultirt der Geist, d. h. Gott wird dadurch als Geist, als ewige Liebe offenbar. Das ist aber des Näheren also zu verstehen:

6. Ursprünglich versuchte der dunkle Grund (die Materie) Alles aus sich allein zu produciren. Allein seine Producte hatten ohne den Verstand kein Wesen und gingen

wieder zu Grunde, — eine Schöpfung, welche wir in den ausgestorbenen Thier- und Pflanzenarten der Vorwelt erkennen. Aber auch in der Folge gibt der Grund dem Verstande nur allmählich nach, und jeder solche Schritt zum Lichte ist durch eine neue Classe von Naturwesen bezeichnet. In jedem Naturwesen sind daher zwei Principien zu unterscheiden: erstens das dunkle Princip, durch welches die Naturwesen selbstisch und daher von Gott geschieden sind und einen Particularwillen haben; und zweitens das göttliche Princip — der Verstand — welcher zugleich der Universalwille ist. Die Einheit beider Principien ist die Seele.

7. Bei den vernunftlosen Naturwesen sind jedoch beide Principien noch nicht zur vollkommenen Einheit durchgebildet, sondern der Particularwille ist blos Sucht und Begierde; der Universalwille oder der allgemeine Wille herrscht als äußere Naturmacht, als leitender Instinct. Doch je höher wir auf der Leiter der Naturwesen heraufsteigen, desto vollkommener wird die gedachte Einheit, bis sie endlich zur ganzen Vollkommenheit gelangt im Menschen, in welchem das allertiefste Centrum des Grundes in's Licht erhoben und die ganze Macht des finsteren Princips zugleich die ganze Kraft des Lichtes ist. Daher ist die Einheit beider Principien in ihm nicht mehr blos Seele, sondern Geist. Im Menschen offenbart sich Gott als Geist, d. i. als actu existirend. So ist der Mensch die Vollendung der Natur.

8. Allein obgleich die beiden Principien im Menschen zur vollendeten Einheit gediehen sind, wie im Absoluten, so unterscheidet sich der Mensch doch dadurch von dem Absoluten, daß die beiden Principien in ihm trennbar sind, während sie in diesem untrennbar sich verhalten. Die Selbstheit im Menschen kann sich trennen vom Lichte; der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu sein. Eben dieses nun, die Zertrennlichkeit des Universal- und Particularwillens im Menschen ist die Möglichkeit des Guten und Bösen. Das Gute ist die Unterordnung des Particularwillens unter den Universalwillen; die Verkehrung dieses richtigen Verhältnisses ist das Böse. Das Böse ist daher nicht etwas blos Negatives, es ist vielmehr ein wahrhaft Positives, die positive Verkehrung oder Umkehrung der Principien.

9. Es ist jedoch nicht anzunehmen, daß der empirische Mensch, der Mensch, wie er gegenwärtig ist, nach eigener Wahl für das Gute oder Böse sich entscheiden könne. Eine solche Freiheit gibt es für den empirischen Menschen nicht. Wie der einzelne Mensch handelt, ob gut oder bös, so muß er handeln; daß Judas Christum verrieth, konnte weder er, noch eine Creatur ändern. Dennoch aber handelt der Mensch frei. Denn er hat durch eine intelligible vorzeitliche That sich selbst frei zu dem gemacht, was er nun nothwendig ist. Der Mensch hat nämlich kein Sein oder Wesen, unabhängig von seinem Willen, und darum kann er auch nur dasjenige sein, wozu er sich ursprünglich durch sein Wollen gemacht hat; sein Wesen ist seine eigene That. In seiner ursprünglichen Schöpfung war er ein unentschiedenes Wesen; nur er selbst konnte sich entscheiden, und wie er sich entscheidet, so ist er. Allerdings kann jene Entscheidung nicht in die Zeit, sondern muß vielmehr außer alle Zeit fallen; sie gehört der Ewigkeit an. Die christliche Lehre bezeichnet sie als Prädestination von Ewigkeit her, wie denn in der That durch dieselbe das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung hinaufreicht. Aber eben weil durch diese überzeitliche That der Mensch sich selbst frei zu dem gemacht hat, was er nun ist, sind seine Handlungen, obgleich er sie als empirischer Mensch mit Nothwendigkeit thut, dennoch als freie Handlungen zu betrachten. Sie sind frei wenigstens in ihrer Wurzel, obgleich in der Wirklichkeit blos die Freiheit vom Zwange ihnen zugesprochen werden kann. Diese Freiheit vom Zwange ist für sie aus dem eben bezeichneten Grunde ausreichend.

10. In der Trennbarkeit der beiden Principien im Menschen liegt also, wie gesagt, die Möglichkeit des Bösen. Aber dieses Böse, diese wirkliche Trennung oder Umkehrung der Principien ist wiederum nicht etwas Zufälliges, sondern etwas Nothwendiges. Es ist nothwendig zur vollendeten Offenbarung Gottes als des Geistes. Gott ist nämlich in seiner Actualität, als Geist, lautere Liebe; aber er könnte dieses nicht sein ohne Voraussetzung des Bösen; denn nur durch die Ueberwindung dieses Gegensatzes kann er sich als die allumfassende Liebe offenbaren. Ohne das Böse vermöchte demnach Gott nicht zu seiner vollendeten Wirklichkeit zu gelangen; — damit das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht sein.

11. Eben deßhalb muß denn auch ein allgemeiner Grund der Versuchung zum Bösen sein, weil es sonst nicht als nothwendig sich erweisen würde. Der Versucher nun ist der Wille des Grundes. Dieses durch die Offenbarung Gottes zur Actualisirung erregte Wesen sucht beständig den Menschen dazu zu verleiten, seine Selbstheit, statt sie zur Basis oder zum Organ zu machen, vielmehr zum Herrschenden und zum Allwillen zu machen, und damit den Menschen zum Bösen zu sollicitiren. Daraus erklärt sich der natürliche Hang des Menschen zum Bösen. Diesen Willen des Grundes muß Gott wirken lassen, damit er selbst zur Actualisirung als vollendeter Geist gelange. Und dieses Wirkenlassen des Grundes von Seite Gottes ist dasjenige, was man gewöhnlich Zulassung des Bösen nennt.

12. Das Böse, obgleich nothwendig, soll jedoch nicht etwas Bleibendes sein, da es ja nur den Charakter eines Durchgangspunktes, eines Mediums für die vollendete Offenbarung Gottes hat. Das Ende wird also sein die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität. Das ist das Endziel der Geschichte, resp. der Geburt des Geistes in der Geschichte. Am Ende der Geschichte wird der Eigenwille mit der Liebe vollständig versöhnt, der Universalwille vollkommen zur Herrschaft gelangt, d. h. Gott wird vollendeter Geist — Alles in Allem — sein. Die anfängliche Indifferenz wird durch den Gegensatz hindurch zur vermittelten Einheit, zur vollendeten Identität sich erheben. So wird durch den Menschen Alles zu Gott zurückkehren, und indem durch den Menschen als den Erlöser der Natur Alles zur Vollendung kommt, wird diese Vollendung auch die Vollendung der göttlichen Persönlichkeit sein.

13. Diese Lehre, welche den theogonischen in den kosmogonischen Proceß herabzieht, und Gott erst durch die Schöpfung zur vollendeten Wirklichkeit gelangen läßt, fand besonders in Jakobi einen entschiedenen Gegner. Diesem gegenüber nun sucht sie Schelling zu vertheidigen in seiner Streitschrift: „Denkmal der Schrift Jakobi's von den göttlichen Dingen," Tüb. 1812. Er weist die Anschuldigung zurück, seine Philosophie sei Naturalismus, Spinozismus und Atheismus. Der Naturalismus, sagt er, betrachtet Gott als immanenten Grund, der Theismus als transcendente Ursache der Welt. Beide sind einseitig. Das Wahre besteht in der Verbindung der beiden Ansichten. Gott ist zugleich Ursache und Grund der Welt; er ist der letzteren zugleich transcendent und immanent. Es widerspricht der Gottesidee nicht, daß Gott sich aus sich selbst, in so fern er sich offenbart, entwickele und vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreite, indem ja das Unvollkommene das Vollkommene selbst, nur als ein Werdendes, ist, die Stufen des Werdens aber nothwendig sind, damit die Fülle des Vollkommenen nach allen Seiten hin hervortrete. Ohne einen dunkeln Grund oder eine Natur, d. h. ohne ein negatives Princip in Gott wäre ein Bewußtsein Gottes nicht möglich. Es muß in Gott der ausbreitenden oder bejahenden Kraft eine einschränkende oder verneinende, d. h. eine Natur oder ein negatives Princip entgegengesetzt werden, wenn Gott nicht ein wesenloses Wesen sein soll.

b) Vollendung dieser mystisch-theosophischen Doctrin in der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie.

§. 93.

1. Der Grundgedanke der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie ist der, daß Gott aus seinem ursprünglichen Ansichsein durch den doppelten Proceß der Weltschöpfung und Erlösung hindurch zur Dreipersönlichkeit, und dadurch zur vollendeten Wirklichkeit sich entwickle. Er nennt seine Offenbarungsphilosophie auch „positive" Philosophie, in so fern sie nicht, wie die „negative" Philosophie Hegels vom Begriffe zur Existenz, sondern vielmehr umgekehrt von der Existenz zum Begriffe fortschreite. Die positive Philosophie, lehrt er, fängt mit der Existenz Gottes an, und sucht dann, von dieser Existenz ausgehend, die Göttlichkeit des Existirenden zu beweisen, d. h. Gott selbst und Alles in ihm und aus ihm zu begreifen.

2. Demnach ist Gott im Anfange der positiven Philosophie das an und vor sich, d. i. vor seiner Gottheit seiende, das blind nothwendige oder unvordenkliche Sein. Dieses blind Seiende ist jedoch ein aufhebliches; es wird auch aufgehoben, und Gott wird durch diese Aufhebbarkeit und Aufhebung seines blind nothwendigen Seins aus einem blind Nothwendigen zu einem seiner Natur nach Nothwendigen, d. h. er wird Geist. Der Proceß nun, in welchem dieses geschieht, ist der theogonische, der aber unmittelbar auch kosmogonischer Proceß ist. Die Weltschöpfung ist somit Etwas durch die Entwickelung und Vollendung des göttlichen Wesens selbst gefordertes; um Herr zu sein, muß Gott etwas zu beherrschen haben, und da das Herrsein das Wesen der Persönlichkeit ausmacht, so kann Gott nur durch den Proceß der Weltschöpfung zur Persönlichkeit sich erheben. Und diese Persönlichkeit ist dann wesentlich Dreipersönlichkeit.

3. Dieses vorausgesetzt nimmt denn nun Schelling, um für den theogonisch-kosmogonischen Proceß die geeignete Unterlage zu gewinnen, in dem unvordenklichen, blind nothwendigen Sein Gottes drei Potenzen, die er auch als „Aprioritäten" des Seins bezeichnet, an, nämlich: a) den bewußtlosen Willen, als die Causa materialis der Schöpfung (die Natur in Gott); b) den besonnenen Willen als die Causa efficiens der Schöpfung (den Verstand, das Wort, das Licht in Gott); und endlich c) die Einheit beider als die Causa finalis der Schöpfung, secundum quam omnia fiant, — das was werden soll. Auf diesen drei Potenzen beruht die Weltschöpfung, die jedoch nicht eine nothwendige Folge des göttlichen Wesens, sondern eine freie That des göttlichen Willens ist, weil er selbst durch eigene That den Proceß der Weltschöpfung in Gang setzt, obgleich er erst durch diesen Proceß lebendiger Gott ist.

4. Was nun aber den Weltschöpfungsproceß selbst betrifft, so besteht derselbe wesentlich in der Spannung der drei gedachten Potenzen in Gott. Durch diese Spannung wird das Sein Gottes allerdings nicht aufgehoben, aber doch suspendirt. Die Potenzen dagegen werden durch jene

Spannung außer Gott gesetzt, also gleichsam entgottet, und bleiben nur mehr der Potenz nach in Gott. Zunächst nämlich wird die Causa materialis, das Seinkönnende aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit erhoben, und so außer Gott gesetzt. Aber indem die erste Potenz erregt wurde, trat auch die zweite Potenz aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit heraus, und suchte nun als die demiurgische Potenz das erste excentrisch gesetzte Princip zu besiegen und es wieder in's göttliche Sein zu verwandeln, es wieder in's Centrum zurückzuführen. Während also die excentrisch gesetzte erste Potenz der Welt als Materie sich unterbreitet, ist dagegen die zweite Potenz das formale Princip der Welt. Das Ende und Ziel des Processes endlich besteht darin, daß auch die dritte Potenz aus der Möglichkeit sich zur Wirklichkeit erhebt, indem als der Höhepunkt des Weltschöpfungsprocesses der Geist aufleuchtet.

5. Durch diesen Weltschöpfungsproceß nun gelangt Gott zur absoluten Dreipersönlichkeit und dadurch zu seiner absoluten Vollendung. Die erste Potenz nämlich ist, in so fern sie in der Weltschöpfung aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit hervortritt, und von der zweiten Potenz aus der Excentricität wieder in's Centrum zurückgebracht wird, die Person des Vaters; die zweite Potenz dagegen ist, in so fern sie als demiurgische Potenz sich bethätigend, das excentrisch gesetzte Sein des Vaters wieder in das Ansich desselben zurückführt, und dadurch auch selbst als Persönlichkeit in den Vater zurückkehrt, die Person des Sohnes; und die dritte Potenz endlich ist, in so fern sie aus dem Processe als Ziel und Resultat desselben zur Wirklichkeit hervorgeht und so mit dem Sohne in den Vater zurückkehrt, die Person des Geistes.

6. Und so ist denn Gott als der Dreieinige erst vollständig durch die Schöpfung und am Ende der Schöpfung; denn jetzt erst sind die drei Gestalten drei wahre Persönlichkeiten. Der Anfang der Schöpfung ist die Entherrlichung Gottes, das Ziel und Ende derselben dagegen die Verherrlichung Gottes in den drei Personen. In der Potenz des Vaters ist Gott der im ausschließlichen Sein hervortretende, in der des Sohnes dagegen ist er der das ausschließliche Sein überwindende, und in der des Geistes endlich ist er der das Sein bekräftigende und vollendende; — durch all dieses aber ist er vollendeter Gott. Die Welt aber ist eine göttliche Erscheinung, und in so fern sie außer den Geist gesetzt ist, auch eine bloße Erscheinung. Könnten wir die Welt nach ihrem Wesen sehen, so würden wir eben das rein Geistige sehen.

7. Doch ist mit der Weltschöpfung der theogonische Proceß noch nicht vollkommen zum Abschlusse gebracht. Er geht vielmehr, beim Ziele der Weltschöpfung, d. i. bei dem Menschen, angelangt, unmittelbar in den Proceß des Sündenfalles und der Erlösung über, und erst dadurch kommt er zum vollkommenen Abschluß. Und dies zwar aus dem Grunde, weil der Geist, die dritte Person in der göttlichen Trinität, seine vollendete Offenbarung und Verwirklichung erst durch diesen Proceß des Sündenfalles und der Erlösung erreichen kann. Wir haben daher nun diesem zweiten Stadium des theogonischen Processes uns zuzuwenden.

8. Das Ziel und Ende des Weltschöpfungsprocesses ist das Gottesbewußtsein, und da dieses erst im Menschen hervortritt, so fand der Weltschöpfungsproceß im Menschen seinen Abschluß. Dieser ursprüngliche Mensch ist jedoch nicht der empirische, individuelle, in den Gegensatz der Geschlechter gespaltene, sondern vielmehr der ideale, allgemeine, übergeschichtliche Mensch. In diesem ursprünglichen Zustande war also der (ideale) Mensch blos Gottesbewußtsein; er hatte es aber nicht. Im Urbewußtsein stand der Mensch noch nicht Gott gegenüber; er war vielmehr in diesem gleichsam verschlungen, und mit ihm die ganze übrige Schöpfung. Er stand nur in einem wesentlichen, nicht in einem actuellen Verhältnisse zu Gott. So konnte es aber nicht bleiben. Der Mensch mußte zu einem eigentlichen Wissen Gottes gelangen, er mußte durch eigene That zum Gottesbewußtsein sich entwickeln, wenn Gott vollkommen offenbar werden, und zur vollendeten Wirklichkeit gelangen sollte. Der Mensch mußte daher aus jenem Urbewußtsein, und damit auch aus seinem idealen Zustande heraustreten. Und dieses Heraustreten ist der Sündenfall. Dieser ist somit nicht etwas Zufälliges; er ist vielmehr eine göttliche Nothwendigkeit, er ist ein Moment des theogonischen Processes. — Nun entsteht aber die Frage, wie und auf welche Weise denn das Heraustreten des Menschen aus dem Urstande, resp. der Sündenfall sich vollzog.

9. Die während der Spannung der Potenzen aufgehobene Gottheit trat am Ende der Spannung, d. h. am Ende des Weltschöpfungsprocesses in den Menschen als das letzte Geschöpf ein, und ward ihm immanent. Der Mensch war somit ein vergottetes Geschöpf, ein gewordener Gott, in so fern in ihm die Potenzen zur Einheit gelangt waren. Er hätte nun die Potenzen in dieser ihrer Einheit erhalten sollen, dadurch, daß er sich Gott unterwarf. Allein der Mensch konnte auch die Potenzen wiederum in Spannung versetzen, in der Meinung, selbst damit als ein Gott zu schalten. Das that er denn auch wirklich. Statt sich Gott zuzuwenden, wendete er sich vielmehr den Potenzen zu, um sie ebenso, wie Gott in Spannung zu setzen und so sich als Gott zu fühlen, nicht zufrieden damit, Gott zu sein. Das war der Sündenfall.

10. Durch diesen Sündenfall also trat der Mensch aus Gott heraus; damit hörte seine Idealität auf, und er ward von den Banden des besonderen und irdischen Lebens befangen. Er verfiel den Bedingungen des zeitlichen Lebens; die Individualisirung und geschlechtliche Differenziirung trat an die Stelle der ursprünglichen Allgemeinheit und Idealität seiner Natur. Das gleiche Schicksal mußte die Natur theilen, weil sie nur im Menschen ihren Bestand hatte. Auch die Natur also hat der Mensch durch seinen Fall außer Gott gesetzt, und daher stammt die gegenwärtige Zerfallenheit derselben, in welcher die Welt mehr einer Ruine, als einem wirklichen Gebäude gleicht. Sie war bestimmt, im Menschen als in ihrer Einheit zu ruhen; der Mensch aber hat sie durch seinen Fall in diese außergöttliche, zerbrochene, zertrennte, zufällige Welt verkehrt (universum — universio).

11. So war denn der Sündenfall eine übergeschichtliche That, und liegt deshalb auch jenseits des wirklichen Bewußtseins; nur das Resultat fällt in das wirkliche Bewußtsein, da ja dieses erst durch den Sündenfall entstand. Auch ist nicht anzunehmen, daß der Mensch etwa ursprünglich eine Zeit lang im Stande der Idealität und des Urbewußtseins sich befunden habe, und dann erst aus diesem herausge-

treten sei; vielmehr war das erste wesentliche Verhältniß der Verzückung in Gott nur Moment; denn der Mensch konnte ja erst durch den Fall zu dem werden, was er werden sollte.

12. Wenden wir uns nun zu den Folgen, welche dieser Sündenfall nach sich zog, so war das Resultat desselben zunächst eine neue Suspension des göttlichen Seins. Indem der Mensch durch seinen Fall die Potenzen wieder in Spannung versetzte, hat er sie dadurch zugleich wieder außer Gott gesetzt, entherrlicht und ihrer Persönlichkeit beraubt. Aber indem der Mensch die Potenzen entgottete, sie gleichsam entfesselte und von Gott trennte, kam er zugleich unter deren Herrschaft; sie bemächtigten sich seines Bewußtseins, und erscheinen ihm nun als objective Mächte, in deren Gewalt er sich befindet.

13. Dies gilt zunächst von der ersten Potenz. Durch den Sündenfall ist diese Potenz wieder erregt und entgottet worden. In dieser ihrer Entgottung tritt sie aber jetzt als böse Potenz auf, die nun entfesselt ihre Herrschaft über den Menschen geltend macht. Das ist der Satan. Der Satan ist also kein geschöpfliches, sondern ein übergeschöpfliches Wesen, keine individuelle Persönlichkeit, sondern ein Princip; kurz, er ist die erste Potenz, in so fern sie vom Menschen im Sündenfalle wieder erregt und entgottet worden ist. Der Mensch hat also selbst den Satan als solchen hervorgebracht; dieser ist nichts anderes, als der vom Menschen erregte göttliche Unwille, welcher in Gott selbst gegen dessen Wollen streitet. Aber indem der Mensch auf solche Weise den Satan hervorbrachte, kam er zugleich unter dessen Macht, und jeder Mensch tritt von nun an unter der Botmäßigkeit jenes Princips in die Welt ein. Das ist die Erbsünde.

14. Wir sehen, wie hier Schelling das Princip des Bösen in Gott selbst einträgt, ganz im Einklang mit seinem pantheistischen Standpunkte. Allerdings will er die erste Potenz als das Princip des Bösen nur in so fern gelten lassen, als sie durch den Menschen in seinem Falle wieder erregt und entgottet worden ist. Allein andererseits behauptet Schelling doch wiederum, daß die erste Potenz den Urmenschen zum Bösen verleitet, d. i. dazu sollicitirt habe, ihr zur Wirklichkeit zu verhelfen, und die in der Schöpfung geschehene Bindung ihres Seins wieder aufzulösen. Was aber zum Bösen sollicitirt, und zwar, wie es hier der Fall ist, in Kraft seiner Natur zum Bösen sollicitirt, das kann doch nicht erst dann böse werden, wenn der Mensch seiner Sollicitation gefolgt ist; es ist schon vorher böse. Der Satan wird also hier recht eigentlich zu einem göttlichen Princip erhoben, und so der ethische Dualismus, der im alten Manichäismus zwischen zwei real verschiedenen Mächten schwebte, in Gott, in das göttliche Wesen selbst eingetragen.

15. Aber auch die zweite, die demiurgische Potenz wurde durch den Fall der Menschen von Gott getrennt, entherrlicht und entgottet. Am Ende des Schöpfungsprocesses war die zweite Potenz in Gott zur Persönlichkeit verklärt gewesen; nun war sie dieser Persönlichkeit entkleidet, und darum mußte sich nun auch Gott von ihr zurückziehen, und konnte von nun an nicht mehr actu, sondern blos der Potenz nach in derselben sein. Dies drückt der Apostel damit aus, daß er sagt, Christus sei vor der Menschwerdung nicht Gott, sondern ἐν μορφῇ θεου gewesen. Denn da μορφη nie das Wesen, sondern immer nur die Gestalt, die Erscheinung ausdrückt, so besagt das ἐν μορφῇ θεου, daß

Christus nicht mit Gott gleichen Wesens, sondern nur in Gestalt Gottes war, so daß er sich zum Herrn der Welt machen, mit Gott auf gleichem Fuße leben konnte, wenn er wollte.

16. Aber wie diese demiurgische Potenz im Schöpfungsprocesse die vermittelnde Potenz war, in so fern sie die entfesselte erste Potenz überwand und sie in Gott zurückführte, so tritt sie auch jetzt wieder als vermittelnde Potenz auf, indem sie neuerdings sich wiederherstellend erweist. Und diese ihre wiederherstellende Wirksamkeit besteht darin, daß sie das abgefallene Sein, in welchem Gott nur mehr mit seinem Unwillen ist, wieder zum Sein des Vaters zurückführt, also den göttlichen Unwillen durchbricht, und das widerstrebende Sein, welches selbst der göttliche Unwille — der Satan — ist, innerlich in seiner Potenz überwindet, es in seinem Wesen aufhebt, und damit die durch den Sündenfall unterbrochene göttliche Geburt in drei Personen wiederherstellt. Das ist die Erlösung. — Nun frägt es sich aber wiederum, auf welche Weise denn diese Erlösung bewerkstelligt wurde.

17. Die Erlösung konnte nur dadurch sich vollziehen, daß die vermittelnde Potenz jenes außergöttliche Sein, welches sie eigentlich vom Menschen hatte, da sie es nur in Folge seines Sündenfalles erhielt, aufgab, und Gott zum Opfer brachte. Sie hätte es behalten können; der Sohn konnte „die Gottheit an sich reißen," und sich zum Herrn der Welt machen. Der Versucher nahte sich ihm denn auch wirklich in dieser Absicht. Aber der Sohn zog es vor, jenes außergöttliche Sein zu opfern, und indem er es opferte, und so in die äußerste Submission zum Vater trat, erhob er das Göttliche zur Freiheit, und überwand dadurch das außer Gott gesetzte widerstrebende Sein. Er folgte der Gott entfremdeten außergöttlichen Welt in die Entfremdung nach, und machte sich gleichsam zum Mitschuldigen derselben, lud ihre Sünde und den Zorn Gottes auf sich, um sie zu erhalten, und sie nicht dem göttlichen Zorn und Unwillen zum Raube werden zu lassen.

18. Der Act aber, in welchem die vermittelnde Potenz sich des außergöttlichen Seins entkleidete, es zum Opfer brachte, ist der Act der Menschwerdung. Denn dadurch, daß der Sohn Mensch wurde, verwandelte er sein außergöttliches Sein in die Menschheit, hob es aber eben dadurch auch auf, indem er es zur bloßen Erscheinung seiner Gottheit herabsetzte. Die Erlösung wurde also in der Menschwerdung nicht etwa erst begonnen, sondern sie wurde in dieser schon wirklich vollzogen, weil, wie gesagt, gerade in der Menschwerdung die Entäußerung des außergöttlichen Seins vollzogen wurde, indem es zur Menschheit herabgesetzt und so zur unmittelbaren Erscheinung des Göttlichen wurde. Die Menschwerdung ist somit das Hauptmoment der Erlösung; der Kreuzestod verhält sich dazu nur secundär.

19. Daraus ist nun auch ersichtlich, wie die Menschwerdung ihrem Wesen nach aufzufassen sei. Wenn die Menschwerdung nichts anderes ist, als die Verwandlung des außergöttlichen Seins der vermittelnden Potenz in die Menschheit, so hat die vermittelnde Potenz den Stoff ihrer Menschwerdung nicht anders woher genommen, sondern sie ist vielmehr sich selbst Stoff der Incarnation, sie hat sich selbst materialisirt. Das menschliche Weib war nur der Ort dieser Materialisirung; in ihr ist der Stoff, den der Logos selbst mit sich brachte, zur Menschheit ausgebildet worden. Die alten Valentinianer hatten nur darin Unrecht, daß sie das menschliche Weib blos als Canal betrachteten, wodurch Christus durchgegangen, somit dem Weibe die Ausbildung des stofflichen Elementes zur Menschheit nicht zugestanden. In Christo ist daher ein und dasselbe Subject dem Substantiellen nach Mensch, dem

Uebersubstantiellen nach Gott. Das Göttliche ist die Natura naturans, das Menschliche die Natura naturata.

20. So verhält es sich also mit der Menschwerdung. In der Mythologie und im alten Bunde hat die vermittelnde Potenz das widerstrebende Princip — den Satan — nur äußerlich überwunden; im Opfer der Menschwerdung dagegen hebt sie selbes innerlich auf, und führt es zu Gott zurück. So ist die Menschwerdung der Uebergang zum eigentlichen Act der Versöhnung und zur Wiederherstellung des durch den Sündenfall unterbrochenen göttlichen Lebens; durch sie gewinnt die vermittelnde Potenz wieder die Persönlichkeit als wirklicher Sohn des Vaters. Und ist dadurch alle Spannung aufgehoben, so erscheint zuletzt auch die dritte Potenz als göttliche Persönlichkeit — als Geist. Die Suspension des göttlichen Seins ist gelöst, die Dreieinigkeit ist vollkommen verwirklicht.

21. Doch nicht mit Einem Male wird dieses Resultat erzielt; es kommt erst dann vollkommen zu Stande, wenn die Erlösung auf alle Menschen sich ausgebreitet hat, und alle den Geist angezogen haben. Darum ist Christus nach seiner Auferstehung immer noch außer Gott, nur, daß er jetzt mit dem Willen Gottes außer Gott ist, während er vorher nur durch den Fall des Menschen Selbstständigkeit hatte. Am Ende aber wird er mit allen Menschen in Gott zurücktreten, und dann wird Gott Alles in Allem sein.

22. Der Tod des einzelnen Menschen ist nicht eine Scheidung zweier Bestandtheile, sondern eine Essentification seines ganzen Wesens. Es erlischt daher in ihm mit dem Tode alle Eigenheit, und sein Leben geht ganz in das Leben Gottes über, nur daß dieses Leben in Gott für den Guten Ruhe und Seligkeit, für den Bösen dagegen verzehrendes Feuer ist. Zuletzt jedoch wird dieses Leben in Gott wieder zum Leben in sich entbunden; es findet eine Wiederkehr zum geistig-leiblichen Leben statt, — und das ist die Auferstehung. Christus war der erste, welcher diesen Proceß durchmachte, und in ihm wartet er unser aller. Die petrinische (katholische) Kirche, welche das reale, und die paulinische (Protestantismus), welche das ideale Moment vertritt, werden sich am Ende in die johanneische Kirche verklären, welche die Einheit des Realen und Idealen vertreten wird. Und dann wird das Ende sein.

23. Man kann nicht verkennen, daß diese Offenbarungsphilosophie Schellings der natürliche Abschluß jener Richtung ist, welche er vom Neuplatonismus aus eingeschlagen und durch den Anschluß an Böhme fortgebildet hat. Die Lehrsätze der alten Theosophie kehren hier alle wieder, nur daß sie in dem Einen pantheistischen Gedanken einen Einheitspunkt haben, in welchen sie sich fügen, und dem sie sich conformiren müssen. Man kann das System als kühn und geistreich rühmen; aber christlich kann man es nicht nennen. Das Christenthum ist hier nicht blos mit Lehrsätzen versetzt, welche es schon längst von sich abgewiesen hatte, sondern es ist auch in seinen Grundprincipien negirt, indem es mit dem Pantheismus verschmolzen erscheint. Es ist immerhin auffallend, daß dieses System vielfach auch bei Solchen Anklang gefunden hat, welche auf christlichem Boden standen. Der Reiz der Neuheit und der kühne Flug der Phantasie, welcher darin hervortritt, mag das Seinige dazu beigetragen haben.

24. Unter den vielen Denkern, welche mehr oder weniger die Schelling'schen Ideen aufnahmen, oder wenigstens davon sich beeinflussen ließen, dürften vorzugsweise zu nennen sein:

a) Heinrich Blasche (1776—1832), welcher den reinen und ungeschminkten Pantheismus als die einzig philosophische und den Vernunftbegriffen vollständig genügende Weltansicht bezeichnet. Von seinen Werken nennen wir: Das Böse im Einklang mit der Weltordnung, Lpz. 1827; Philosophie der Offenbarung, Lpz. 1829; Philosophische Unsterblichkeitslehre, Erfurt u. Gotha 1831. „Das Weltall ist nach ihm der wirkliche Inbegriff jeder Existenz, Gott aber der absolute Grund aller Existenz, die von Ewigkeit zu Ewigkeit in der Wirklichkeit des Universums real werdende Allmöglichkeit. Die Allgegenwart Gottes ist so zu verstehen, daß Gott das allgemeine Wesen aller Dinge, und jedes der letzteren ein einzelnes verwirklichtes Moment jenes allgemeinen Wesens ist."

b) Wilhelm Solger (1780—1819), der vorzüglich im Gebiete der Aesthetik arbeitete. (Erwin, vier Gespräche über das Schöne und die Kunst, Berlin 1815; Philosophische Gespräche, Berl. 1817; Vorlesungen über Aesthetik, herausg. v. Heyse, Berl. 1829). Nach Solger gehört es zur Natur des unendlichen Seins, die unendliche Fülle seines Reichthums in einem All von Schöpfungen aus seiner eigenen Unendlichkeit zu entwickeln. Also gleichfalls pantheistisch.

c) Erich von Berger (1772—1833). „Nach seiner Ansicht ist die Philosophie dadurch zu vollenden, daß der Geist, welcher zuerst als denkend sich selbst in sich, dann aber als anschauend sich selbst auch außer sich und gleichsam sich selbst entfremdet als Natur gewahr wird, und dadurch mit sich in Zwiespalt geräth, endlich dadurch zur vollkommenen Selbstverständigung gebracht wird, daß er sich in der Form der Ewigkeit erfaßt, die Natur, sie bestimmend in sich aufnimmt, und damit den Widerspruch von Sein und Begriff, von Nothwendigkeit und Freiheit aufhebt." (Philosophische Darstellung der Harmonie des Weltalls, Altona 1808; Allgemeine Grundzüge der Wissenschaft, (4 Bde., Altona 1817—27).

d) Johann Jakob Wagner († 1821), welcher die Lehren der Philosophie durch die Formeln der Arithmetik und Geometrie für die wissenschaftliche Anschauung verständlicher machen zu können glaubte, als es durch die Dialectik möglich ist. (Von der Natur der Dinge, Lpz. 1803; System der Idealphilosophie, Lpz. 1804; Grundriß der Staatswissenschaft und Politik, Lpz. 1805; Theodicee, Bamberg 1809; Mathematische Philosophie, Erl. 1811; u. s. w.)[1]. Er hält den Pantheismus des Identitätssystems gegenüber dem Neuplatonismus und Mysticismus in Schellings späteren Schriften fest, und setzt an die Stelle des Ternars oder der Trichotomie den Quaternar oder die viertheilige Construction.

e) Weiter sind zu nennen: G. Michael Klein († 1820), welcher in seinem Hauptwerke: „Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des Alls, nebst einer vollständigen und faßlichen Darstellung ihrer Hauptmomente," Würzb. 1805, sowie in seinen übrigen Schriften die Schelling'sche Identitätslehre treu wiedergab; Friedrich Ast, † 1841, („Grundlinien der Philosophie," Landshut 1807; Handbuch der Aesthetik, Lpz. 1805, u. s. w.); Thadd. Anselm Rixner, († 1848), bekannt durch seine „Geschichte der Philosophie" und seine Aphorismen aus der Philosophie, Landshut 1809; Lorenz Oken † 1851, (Lehrbuch der Naturphilosophie, Jena 1809; die Zeugung, Bamb. u. Würzb. 1805; Ueber das Universum, Jen. 1808, u. s. w.); Paul Vital Troxler † 1866, der besonders um die Logik und Erkenntnißlehre sich verdient machte, aber in vielen Punkten von Schelling abwich, (Logik, die Wissenschaft des Denkens und Kritik aller Erkenntniß, Stuttg. u. Tüb. 1829—30); Gotthilf Heinrich von Schubert, † 1860, (Ansicht von der Nachtseite der Naturwissenschaft, Dresden 1808; Geschichte der Seele, Tüb. 1830; die Urwelt und die Fixsterne,

1) Ueber Wagner handelt: L. Rabus, J. J. Wagners Leben, Lehre und Bedeutung, Nürnb. 1862.

Dresden 1823; die Symbolik des Traumes, Bamb. 1814; die Krankheiten und Störungen der Seele, Stuttg. 1845; u. s. w.); der geistvolle Psycholog und Physiolog Karl Gustav Carus † 1869, („Psyche, zur Entwickelungsgeschichte der Seele," Pforzheim 1846; „Physis, zur Geschichte des leiblichen Lebens," Stuttg. 1851; „Vorlesungen über Psychologie," Lpz. 1831; System der Physiologie, Lpz. 1838—40; Grundzüge der Cranioscopie, Stuttg. 1841, u. s. w.); Christian Oerstedt † 1851, (Der Geist in der Natur, Kopenhagen 1850—1851); K. F. Burdach († 1847); Th. Suabedissen († 1835); Huber Johannes in München (Scotus Erigena, Philos. der Kirchenväter); u. A. m.

25. Unter den Gegnern Schellings sind hervorzuheben:

K. August Eschenmeyer († 1852), nach welchem das Absolute oder die Gottheit in einer dem Wissen durch Begriffe schlechthin unzugänglichen und darum von der Speculation unerreichbaren Region wohnt, weshalb Gott nur durch den ahnenden Glauben erreichbar ist. Die Philosophie geht somit schließlich in Nichtphilosophie, d. i. in den religiösen Glauben über. Eschenmeyer geht hienach wieder auf den Jakobi'schen Standpunkt zurück. (Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie, Erlangen 1803; Moralphilosophie, Stuttg. u. Tüb. 1818; Normalrecht, 1819 ff.; Religionsphilosophie, 1818, u. s. w.; Psychologie, Tüb. 1817; Grundriß der Naturphilosophie, Tüb. 1832; Grundzüge einer christlichen Philosophie, Basel 1841; Mysterien des inneren Lebens, erläutert aus der Geschichte der Seherin von Prevorst, Tüb. 1830; u. A. m.). Ferner: Heinrich Steffens († 1845), der an der Fähigkeit der absoluten Identitätslehre, die Probleme der Ethik und Religionswissenschaft auf eine Geist und Gemüth befriedigende Weise zu lösen, verzweifelnd, schließlich dem strengen, positiven Altlutherthum huldigte. (Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben, Breslau 1823; Polemische Blätter zur Beförderung der speculativen Physik, Breslau 1829; Christliche Religionsphilosophie, Breslau 1839); u. A. m..

4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

a) Sein Leben und seine Schriften.

§. 94.

1. Wir kommen endlich zu demjenigen Manne, welcher den von Kant angebahnten Idealismus bis zur höchsten Spitze forttrieb, und ihm eine Vollendung gab, über welche hinaus wohl kein weiteres Fortschreiten in dieser Richtung mehr möglich ist. Es ist Hegel. Anfangs in seinen philosophischen Ansichten mit Schelling gehend, trennte er sich bald von dem letzteren und schlug seinen eigenen Weg ein. Ihm genügte als höchstes Princip der Philosophie weder das Fichte'sche Ich, noch die Schelling'sche absolute Identität von Ich und Nichtich. Die absolute Identität von Sein und Denken gilt zwar auch ihm als das Grunddogma aller Philosophie; aber diese absolute Identität von Sein und Denken findet er nicht in einer über beide übergreifenden Indifferenz, sondern vielmehr im logischen Begriffe. Der reine logische Begriff ist ihm dasjenige, worin Denken und Sein Eins sind, und daher setzt er diesen reinen logischen Begriff als Ausgangspunkt und als oberstes Princip seiner Philosophie. So geht bei ihm der objective Idealismus Schellings in den logischen Idealismus (Panlogismus) über, welcher von ihm mit eiserner Entschiedenheit nach allen Richtungen hin durchgeführt wird.

2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel wurde im Jahre 1770 zu Stuttgart als der Sohn eines herzoglichen Verwaltungsbeamten geboren, und machte seine Studien zu Tübingen im dortigen Wilhelmsstifte. Nach Vollendung seiner philosophischen und theologischen Studien hielt er sich eine Zeit lang als Hauslehrer in Bern und in Frankfurt a. M. auf. Im Jahre 1801 habilitirte er sich als Privatdocent der Philosophie in Jena, und wurde ebendaselbst 1805 zum außerordentlichen Professor der Philosophie ernannt. Noch auf Schelling'schem Standpunkte stehend, gab er mit letzterem das „kritische Journal der Philosophie" heraus, welches aber bald einging, da Hegel in seinen philosophischen Ansichten immer mehr von Schelling sich entfernte. In Folge der politischen Ereignisse, welche damals auch für die Jenaer Universität verhängnißvoll waren, zog Hegel nach Bamberg, wo er eine Zeit lang die „Bamberger Zeitung" redigirte. Im Jahre 1808 wurde er zum Gymnasialdirector in Nürnberg ernannt, und bekleidete dieses Amt bis zum Jahre 1816. In diesem Jahre trat er eine Professur der Philosophie in Heidelberg an, wurde aber schon im Jahre 1818 nach Berlin berufen, wo er dann bis zu seinem Tode verblieb. Er starb an der Cholera im Jahre 1831.

3. Hegels Werke sind bald nach seinem Tode in einer Gesammtausgabe erschienen: „G. W. F. Hegels Werke, vollständige Ausgabe, durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Bd. I—XVIII, Berlin 1832 ff., zum Theil seitdem neu aufgelegt." Bd. 1: Hegels philosophische Abhandlungen (Michelet); Bd. 2: Phänomenologie des Geistes (Schulze); Bd. 3—5: Wissenschaft der Logik (L. v. Henning); Bd. 6—7: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse und zwar: Bd. 6: Die Logik (v. Henning); Bd. 7, Abth. 1: Vorlesungen über die Naturphilosophie (Michelet); und Bd. 7, Abth. 2: Die Philosophie des Geistes (Baumann); Bd. 8: Grundlinien der Philosophie des Rechtes, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Gans); Bd. 9: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Gans); Bd. 10, Abth. 1—3: Vorlesungen über Aesthetik (Hotho); Bd. 11—12: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, nebst einer Schrift über die Beweise für das Dasein Gottes (Marheinecke); Bd. 13—15: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Michelet); Bd. 16—17: Vermischte Schriften (Förster und Baumann); Bd. 18: Philosophische Propädeutik (Rosenkrantz) [1]).

b) Allgemeine Grundsätze seines Systems.

§. 95.

1. Gegenstand der Philosophie ist nach Hegel das Wirkliche, und zwar alles Wirkliche. Das wahrhaft Wirkliche, das wahrhaft Reale ist

1) Ueber Hegel handeln: K. Rosenkrantz, Hegels Leben, Berlin 1844, und R. Haym, Hegel und seine Zeit, Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie, Berlin 1857. Ersterer spricht als Anhänger, letzterer als Gegner Hegels. Ferner: Stierling, The secret of Hegel, being the Hegelian system in origin, principle, form and matter, Lond. 1865; Frantz und Hillert, Hegels Philos. in wörtlichen Auszügen, Berl. 1843; Rosenkrantz, Hegel als deutscher Nationalphilosoph, Leipz. 1869; K. Köstlin, Hegel in phil., polit. und nationaler Beziehung für das deutsche Volk, Tüb. 1870; Rosenkrantz, Hegels Naturphil. und deren Bearbeitung durch den italien. Phil. A. Vera, Berl. 1868; u. A. m.

aber nicht das Einzelne als solches, sondern nur das Allgemeine. Als unmittelbar Einzelne sind die Dinge nichts an sich, sondern nur Schein oder Erscheinung. Das Allgemeine allein ist das Wesentliche, das Innere, das Wahre der Sache. Gegen dieses Allgemeine ist das Aeußere und Einzelne das Verschwindende. Man kann daher keineswegs sagen, daß das Allgemeine als solches erst durch unser Denken gesetzt werde; das Allgemeine ist vielmehr an sich, es ist ein objectives Sein, das wir als solches im Denken nicht bilden, sondern blos zum Bewußtsein bringen.

2. Nun ist aber das Allgemeine wiederum nicht ein starres, bewegungsloses Sein, sondern es setzt in sich zugleich Unterschiede, und ist nur wirklich in diesen Unterschieden. Es hört zwar nicht auf, mit sich identisch zu sein, indem es diese Unterschiede setzt; aber diese Unterschiede sind ihm doch wesentlich. Daraus folgt, daß wir dem Allgemeinen auch eine ihm immanente Thätigkeit zuschreiben müssen, durch welche es jene Unterschiede in sich setzt, ohne jedoch dadurch seine Allgemeinheit zu verlieren. Diese Thätigkeit hat daher einen wesentlich dialectischen Charakter, und kann folglich keine andere sein, als Denken. Das Allgemeine ist somit nur wirklich im Denken und als Denken.

3. Und damit ist denn nun der Fundamentalsatz der Hegel'schen Philosophie gegeben: Denken und Sein sind identisch. Denn ist das Allgemeine allein das wahre und wirkliche Sein, und ist dieses Allgemeine selbst wiederum nur wirklich als Denken und im Denken, so sind Denken und Sein ein und dasselbe. Diese Identität von Sein und Denken vermag allerdings der bloße Verstand nicht zu erfassen; denn dieser fixirt den Gegensatz zwischen Subject und Object und bleibt bei ihm stehen. Die Vernunft dagegen geht über diesen Gegensatz hinaus, überwindet ihn, und gelangt so zum Bewußtsein der Identität beider Glieder des Gegensatzes.

4. Nun kann aber das Allgemeine als solches nur gedacht werden im Begriffe, und ebenso ist der Begriff die wesentliche Form, in welcher das Denken sich bethätigt. Folglich ist die absolute Identität von Sein und Denken wiederum nur wirklich im Begriffe und als Begriff. Der logische Begriff ist somit die allgemeine Substanz, die allen Erscheinungen zu Grunde liegt, er ist das innerste Wesen aller Dinge, gleichsam das allgemeine Blut der Welt. Nichts hat eine Wirklichkeit als nur durch den logischen Begriff und in demselben; er ist das allein Seiende; außer ihm ist Nichts. Um daher das Wirkliche in seinem Wesen zu erkennen und es in seiner reich gegliederten Mannigfaltigkeit zu begreifen, muß der logische Begriff zu Grunde gelegt und von ihm ausgegangen werden. — Aber da fragt es sich nun wiederum: Wie läßt sich aus dem logischen Begriffe das Wesen der Dinge in ihrer vielgegliederten Mannigfaltigkeit ableiten und begreifen?

5. Diese Frage beantwortet Hegel damit, daß er den Begriff, in so fern er reines Denken ist, sich in sich selbst gliedern läßt, und als das Medium dieser Selbstgliederung den Widerspruch ponirt. Der logische Begriff ist nämlich nur als Denken wirklich. In diesem Denken setzt er eine beson-

dere Bestimmung in sich, und negirt sich dadurch in seiner Allgemeinheit. Aber während er sich durch die Setzung jener besonderen Bestimmung in seiner Allgemeinheit negirt, bleibt er doch zu gleicher Zeit identisch mit sich; er negirt also eodem actu jene Negation seiner selbst wiederum, und behält sie als aufgehoben in sich. Dadurch ist er dann bereichert mit jener Bestimmung, welche er als aufgehoben in sich behält, und hat so an Inhalt gewonnen. So ist die Negation und die Negation der Negation, — dieser Widerspruch — gewissermaßen das Leben des Begriffes, in welchem er sich entfaltet zu den Besonderheiten, ohne doch aufzuhören, in seiner Einheit und Allgemeinheit zu verharren. Durch diesen Widerspruch also, aber auch nur durch ihn ist eine Ableitung der mannigfaltigen Dinge aus dem Begriffe und ein Begreifen des Wesens derselben aus diesem Begriffe möglich.

6. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet erscheint der logische Begriff mit seiner ihm immanenten Selbstentwickelung im Denken als die objective Dialectik des Seins, und daher als die objective, als die seiende Vernunft. Diese seiende Vernunft ist somit die allgemeine, flüssige Substanz, welche in eine Vielheit von Wesen, wie das Licht in die Sterne zerspringt, die aber doch in der allgemeinen Substanz wieder aufgelöst sind. Von dieser seienden Vernunft ist die selbstbewußte Vernunft zwar zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Die selbstbewußte Vernunft (des Menschen) ist nämlich nur die Erhebung der seienden Vernunft zum Bewußtsein; denn indem wir die Gegenstände denken, vertilgen wir gleichsam den Inhalt derselben als fremdes Sein, und verwandeln ihn in unsere Gedanken. Wenn daher die Vernunft das Wesen der Dinge erforscht, so erforscht sie in Wahrheit nur sich selbst, sie sucht sich nur als seiende Vernunft zum Bewußtsein ihrer selbst zu erheben.

7. Ebendeßhalb hat bei dieser Operation das subjective Denken der dem reinen Denken selbst immanenten objectiven Dialectik gegenüber nur das Zusehen. In unserem Denken müssen wir den Gegenstand selbst sich entwickeln lassen, und dieser eigenen Entwickelung des letzteren mit unserem subjectiven Denken nur zusehen, ohne Etwas von diesem hinzuzuthun. Indem ich denke, muß ich meine subjective Besonderheit aufgeben und das Denken allein in mir gewähren lassen. Der Verstand darf sich nicht in dieses Denken mischen. Denn dieser fixirt den Widerspruch und kommt über ihn nicht hinaus. Für ihn ist das Gesetz des Widerspruches das höchste Gesetz, während dagegen die Vernunft gerade dadurch Vernunft ist, daß sie dieses Gesetz übersteigt, und frei von demselben gerade durch den Widerspruch sich bethätigt und entfaltet.

8. Die Aufgabe nun, die seiende Vernunft zur bewußten Vernunft zu erheben, hat die Philosophie zu lösen. Daher definirt Hegel von diesem Standpunkte aus die Philosophie als die Wissenschaft der Vernunft, in so fern sie sich ihrer selbst als alles Seins im logischen Begriffe bewußt wird. In diesem Sinne ist sie Vernunftwissenschaft, d. h. Wissenschaft der Vernunft von sich selbst. Die wesentliche Form aber, in welcher sie sich bewegt, ist der Begriff; denn nur im Begriffe ist die

absolute Versöhnung der selbstbewußten mit der seienden Vernunft, welche der Zweck der Philosophie ist, gegeben.

9. Darnach bestimmt sich denn nun auch die Methode der Philosophie. Das absolute Princip der Philosophie, der logische Begriff, kann nach Hegel nicht in unmittelbarer intellectueller Anschauung ergriffen werden. Diese Behauptung Schellings bezeichnet er als ganz unzulässig. Vielmehr muß vorerst auf analytischem Wege zu jenem Princip emporgestiegen werden. Wir müssen zuerst von dem unmittelbar Gegebenen ausgehen; und da ein Gegenstand uns unmittelbar nur in der Erfahrung gegeben sein kann, so ist der Ausgangspunkt des analytischen Theiles der Philosophie die Erfahrung. Das in der Erfahrung unmittelbar Gegebene müssen wir dann im Denken als unmittelbar Gegebenes negiren und in den Begriff auflösen. Sind wir dann in dieser Operation bis zu dem Punkte gekommen, daß wir alles Gegebene im Begriffe aufgelöst haben, dann ist die analytische Vorarbeit vollendet, und es folgt nun der synthetische Theil der Philosophie, dasjenige, was die eigentliche Philosophie ausmacht. Hier muß alles Wirkliche aus dem Begriffe rein aprioristisch abgeleitet, und so in seiner inneren Nothwendigkeit begriffen werden. Die immanente Selbstentwickelung, die immanente Dialectik des logischen Begriffes selbst muß im Bewußtsein construirt werden, und zwar in derselben aprioristischen Weise, wie sie im Begriffe an sich gelegen ist: — das ist die Aufgabe der synthetischen Philosophie.

10. Daraus löst sich dann wiederum die Frage, in welchem Verhältnisse die empirischen Wissenschaften zur Philosophie stehen. Die empirischen Wissenschaften verhalten sich zur Philosophie derart, daß sie für diese den Stoff vorbereiten, indem sie ihr thatsächliche Wahrheiten bieten, die sie auf dem Wege empirischer Forschungen erzielt haben. Das philosophische Denken hebt dann das blos thatsächliche Gegebensein dieser Wahrheiten auf, indem es dasjenige, was die empirischen Wissenschaften als thatsächliches Resultat gewonnen haben, a priori abzuleiten, und es so in seiner inneren Nothwendigkeit herauszustellen sucht. So gibt die Philosophie den empirischen Wissenschaften die Gestalt der Freiheit, des Aprioriſchen, und die Bewährung der Nothwendigkeit statt der Beglaubigung des bloßen Vorfindens.

11. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich nun von selbst der wesentliche Charakter der Hegel'schen Philosophie, sofern wir sie vom theologischen Standpunkte aus betrachten. Der logische Begriff ist, in so fern alles Wirkliche auf denselben sich reducirt und in ihm sich aufhebt, auch das Absolute, das Göttliche. Eine Transcendenz Gottes über der Welt anzunehmen, ist nicht zulässig. Es gibt nichts Jenseitiges. Gott ist der logische Begriff, diese Einheit alles Seins, diese immanente allgemeine Wesenheit und Substanz aller Dinge, — nichts weiter. Das Hegel'sche System ist wesentlich pantheistisch. Von diesem Standpunkte aus konnte Hegel seine Philosophie mit Recht definiren als die Wissenschaft des Absoluten, und sie als die absolute Wissenschaft bezeichnen. Denn einerseits hat sie keinen an-

deren Gegenstand, als das Absolute, d. i. den logischen Begriff, und andererseits ist sie zugleich die dem Absoluten selbst eigene Wissenschaft, weil sie ja keinen anderen Zweck hat, als das dem Absoluten selbst immanente Denken zum Bewußtsein zu bringen, gleichsam dem Wissen des Absoluten, das an sich unbewußt ist, zum Bewußtsein zu verhelfen.

12. Ebendeshalb erklärt sich denn auch Hegel entschieden gegen die Scheidung des Endlichen von dem Unendlichen. Das Unendliche ist nur das Allgemeine, das Endliche das Besondere. Allgemeinheit und Unendlichkeit, Endlichkeit und Besonderheit sind Eins und dasselbe. Wie also das Besondere nicht real verschieden ist vom Allgemeinen, vielmehr nur in diesem seinen Bestand hat, so darf auch das Unendliche nicht als ein Jenseits betrachtet werden, welches außer und über dem Diesseits, außer und über dem Endlichen stünde; eine solche Unendlichkeit, die das Endliche von sich ausschließt, ist nur die schlechte Unendlichkeit, die Unendlichkeit des Verstandes, welcher die Unterschiede stets auseinanderhält, und sie nie zu vereinigen vermag. Die wahre Unendlichkeit ist nur jene, welche das Endliche als aufgehoben in sich enthält. Ebenso ist umgekehrt auch das Endliche nur denkbar als enthalten in dem Unendlichen. Denn das Endliche ist an sich immer das Veränderliche und Vergängliche; es ist stets das Andere seiner selbst; es hebt sich unaufhörlich auf und schlägt in sein Gegentheil um; es kann daher keinen Bestand in sich haben, es kann nur bestehen im Unendlichen.

13. Wir haben im Bisherigen die allgemeinen Principien und Gesichtspunkte der Hegel'schen Philosophie dargelegt. Nun müssen wir übergehen zu der Eintheilung, welche Hegel der Darstellung seines Systems zu Grunde legt. Diese Eintheilung ergibt sich aus der Dreiheit der Momente, welche in der Dialectik des Begriffes gegeben sind. In Kraft dieser Dialectik ist nämlich der Begriff dieses, aus der unmittelbaren Identität in den Gegensatz überzugehen, um durch Wiederaufhebung des letzteren zur vermittelten Einheit mit sich zurückzukehren. Daher muß das Absolute, der Begriff, ein dreifaches Stadium durchlaufen. Er ist nämlich zuerst an sich, dann schlägt er in seinen Gegensatz um, tritt in das Stadium des Außersichseins ein, und endlich nimmt er sich aus diesem Außersichsein in sich selbst wieder zurück, und gelangt so zum Insichsein. Im ersten Stadium ist der Begriff Gott, wie er an und für sich und vor Erschaffung der Welt ist; im zweiten Stadium ist er Natur, im dritten endlich ist er Geist.

14. Wenn nun die Philosophie nichts anderes ist, als die Wissenschaft des logischen Begriffes als des Absoluten, so wird sie das Absolute auch nach diesen seinen drei Entwickelungsstadien zum Gegenstande haben. Demnach wird sie in drei Haupttheile sich ausscheiden, nämlich in die Logik, in die Naturphilosophie und in die Philosophie des Geistes. Die Logik ist die Wissenschaft vom Begriffe in seinem Ansichsein, oder mit anderen Worten: Die Wissenschaft von Gott, wie er an und für sich ist vor

der Schöpfung der Welt und ohne die letztere; die Naturphilosophie ist die Wissenschaft von dem Begriffe in seinem Außersichsein, oder mit anderen Worten: die Wissenschaft von Gott, wie und in so fern er sich entäußert in die Natur; die Philosophie des Geistes endlich ist die Wissenschaft vom Begriffe in seinem Insichsein, oder mit anderen Worten: die Wissenschaft von Gott, wie und in so fern er zum Selbstbewußtsein gelangt im menschlichen Geiste.

c) Die Logik.

§. 96.

1. Die Logik ist nicht auf das bloße formale Gebiet des Verstandes beschränkt, sondern sie hat eine reale Bedeutung, und tritt als integrirendes Glied in das Gebiet der Vernunftwissenschaft ein. Da nämlich Sein und Denken im Begriffe identisch sind, so kann zwischen den logischen Denkformen und zwischen den ontologischen Kategorien kein wesentlicher Unterschied stattfinden; wie die ontologischen Bestimmungen zugleich Denkbestimmungen, so sind auch die Denkformen zugleich ontologische Bestimmungen oder Kategorien. Es muß daher die Logik als die Wissenschaft des Begriffes in seinem Ansichsein beide, die logischen Denkformen und die ontologischen Kategorien zum Inhalte haben, und somit zugleich an die Stelle desjenigen treten, was man bisher als Ontologie bezeichnet hatte. Sie ist daher keineswegs eine blos formale, sondern eine reale Wissenschaft.

2. Nun schließt aber der logische Begriff die (logischen und ontologischen) Bestimmungen nicht als etwas Gegebenes in sich, sondern er bestimmt sich selbst durch die ihm immanente Dialectik successiv zu denselben, und zwar, wie wir bereits wissen, durch das Medium des Widerspruches, resp. durch die Negation und durch die Negation der Negation. Folglich wird auch die Aufgabe der Logik nicht etwa blos darin bestehen, daß sie jene Bestimmungen blos als gegebene aufführt und entwickelt, sondern sie wird vielmehr die Aufgabe haben, jene Bestimmungen successiv aus dem Begriffe zu entwickeln, und so den Begriff in seiner immanenten dialectischen Entwickelung selbst zu construiren. In seinem Ansichsein ist der Begriff wesentlich System; die Logik hat daher das Werden des Begriffes zum System zu entwickeln, oder vielmehr im Bewußtsein den Begriff zum System werden zu lassen.

3. Das Werden des Begriffes zum System ist aber selbst wiederum nichts anderes, als der successive Fortgang des Begriffes von der Abstractheit zur Concretheit. Indem nämlich der Begriff eine Bestimmung in sich setzt und sich damit in seiner Allgemeinheit negirt, jene Bestimmung aber dann durch die Negation der Negation wieder in sich aufhebt und als aufgehoben in sich bewahrt als eines seiner Momente, geht er von der reinen Abstractheit in die Concretheit über. Und wenn nun dieser Proceß bis zu dem Ziele gelangt, wo der Begriff alle seine Bestimmungen aus sich herausgesetzt und als seine Momente wieder in sich zurückgenommen hat, so ist er damit auch zur voll-

kommenen Concretheit gelangt. Dieser vollkommen concrete Begriff ist dann Idee. Das Werden des Begriffes zum System ist daher zugleich auch der Fortgang des Begriffes zur Idee, und wenn die Logik die Aufgabe hat, das dem Begriffe immanente System zu entwickeln, so hat sie damit auch die Aufgabe, den (abstracten) Begriff zur (concreten) Idee zu construiren, oder vielmehr im bewußten Denken den logischen Begriff zur logischen Idee werden zu lassen.

4. Daraus ist nun schon ersichtlich, welches die Bedeutung jener Bestimmungen oder Kategorien sei, welche die Logik, indem sie den Begriff zur Idee construirt, aus dem Begriffe heraus durch Anwendung des dialectischen Widerspruches (Negation und Negation der Negation) deducirt. Da nämlich der Begriff das allein Wirkliche ist, und außer ihm keine Wirklichkeit sich findet, so sind jene logischen Bestimmungen oder Gedanken der an und für sich seiende Grund von Allem, die innerste Wesenheit alles Seienden und das wahre Ansich der Dinge. Sie sind der lebendige Geist des Wirklichen, dasjenige, was die eigentliche Wahrheit der Dinge ausmacht, gegenüber dem nichtigen Schein, unter welchem sie sich uns in der Erscheinung darstellen. Da ferner der logische Begriff zugleich das Absolute, die Gottheit ist, so sind sie, wie die wahre Wesenheit alles Wirklichen, so auch die besonderen Bestimmungen oder Momente des göttlichen Wesens, metaphysische Definitionen Gottes, unter welchen wir das göttliche Wesen begreifen.

5. Diese allgemeinen Gesichtspunkte vorausgesetzt, können wir nun auf das logische System selbst eingehen. Da die Logik aus dem Begriff die Idee, aus dem Abstracten das Concrete zu construiren hat, so ist der Ausgangspunkt derselben das an sich ganz unbestimmte und leere Sein, das Sein in seiner puren Abstractheit. Dieses Sein ist jedoch unmittelbar, eben weil es ganz leer und unbestimmt ist, auch das Nichts. Das Sein ist mithin die erste, das Nichts die zweite Definition des Absoluten. Beide, Sein und Nichts, sind aber doch wiederum dasselbe, und diese Einheit von Sein und Nichts ist eben das Werden. Das ist der erste concrete Gedanke. Das Werden ist die ewige Unruhe des Seins, die stetige Bewegung, das stetige sich Unterscheiden und Wiederzusammennehmen, welches nie zur Ruhe gelangt. Dieses dem Begriffe als dem Absoluten an sich immanente Werden ist es denn nun, welches die Logik zu verfolgen hat bis zu dem Punkte, wo es in der absoluten Concretheit, in der absoluten Idee ausläuft.

6. Da jedoch das Werden nur im Widerspruche des Begriffes mit sich selbst, in der Negation und Negation der Negation sich verläuft, so sind darin vorerst drei Stadien zu unterscheiden. Der Begriff ist zuerst an sich, dann schlägt er im Werden in das Fürsichsein um, und gelangt endlich aus diesem Fürsichsein durch Negation desselben zum Insichsein. Im ersten Stadium ist er bloßes Sein, im zweiten Wesen, im dritten eigentlicher Begriff. Folglich theilt sich die Logik wiederum ein in die Lehre

vom Sein, in die Lehre vom Wesen, und in die Lehre vom Begriff.

a) Die Lehre vom Sein. Das Sein enthält in sich die drei Stufen der Qualität, der Quantität und des Maßes. Die Qualität befaßt wiederum in sich das Sein, das Dasein und das Fürsichsein. Das Sein in Identität mit dem Nichts ist nämlich Werden; das Resultat des Werdens aber ist das Dasein, und was „da ist", ist auch „für sich". Dieses Fürsichseiende ist dann immer ein Bestimmtes, und diese Bestimmtheit ist dessen Qualität. Die Quantität dagegen, als die dem Sein äußerliche, für dasselbe gleichgiltige Bestimmtheit schließt wiederum in sich die reine Quantität, das Quantum und den Grad. Die Einheit von Qualität und Quantität endlich, d. i. die qualitative Quantität ist das Maß.

b) Die Lehre vom Wesen. Das Wesen ist das aufgehobene Sein oder das durch die Negation mit sich vermittelte, in sich reflectirte Sein. Es ist das Sein als Scheinen in sich selbst. Das ist die andere Hauptdefinition des Absoluten. Unter diese Bestimmung fallen wiederum das Wesen als Grund der Existenz, dann die Erscheinung und endlich die Wirklichkeit.

α) Das Wesen als Grund der Existenz umfaßt die reinen Reflexionsbestimmungen (Identität, Unterschied, Grund) die Existenz und das Ding.

β) Die Erscheinung. In diese schlagen ein die Welt der Erscheinung, Inhalt und Form, und Verhältniß (des Ganzen zu den Theilen, der Kraft zu ihrer Aeußerung, des Inneren zum Aeußeren).

γ) Die Wirklichkeit, als Einheit von Wesen und Erscheinung befaßt wiederum in sich das Verhältniß der Substantialität, der Causalität und der Wechselwirkung.

c) Die Lehre vom Begriff. Der Begriff ist die Wahrheit des Seins und Wesens, die beide in ihn als in ihren Grund zurückgegangen sind, folglich in ihm zur Einheit sich aufheben. Er ist daher das Freie, als die für sich seiende Macht der Substanz. Der Begriff ist wiederum zunächst subjectiver, dann objectiver, und endlich subjectiv-objectiver Begriff, d. i. Idee.

α) Der subjective Begriff schließt in sich die drei Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einheit. Daher haben wir hier wiederum zuerst den Begriff an sich (den Begriff in seiner Allgemeinheit), dann den sich selbst besondernden Begriff, d. i. das Urtheil, und endlich den aus der Unterscheidung seiner Momente im Urtheile sich wiederum in sich zusammennehmenden Begriff, d. i. den Schluß.

β) Der objective Begriff ist das Object selbst, welches den Inhalt des Begriffes bildet. Das Object ist nicht ein schlechthin Anderes, als der Begriff; es ist nur die andere Seite des letzteren. Der Begriff ist beides, Subject und Object; er ist das innerste Selbst des Objectes sowohl als des Subjectes. Als objectiver Begriff gliedert er sich dann wiederum in Mechanismus, Chemismus und Teleologie.

γ) Die Idee endlich ist die Einheit vom Begriff und Object, und als solche das Wahre an und für sich. Alles Wirkliche, in so fern es ein Wahres ist, ist die Idee und hat seine Wahrheit allein durch die Idee. Die Idee ist aber wiederum zuerst unmittelbare Idee, und so ist sie Leben; dann unterscheidet sie sich von selbst und wird

Erkennen und Wollen, und endlich hebt sie diese Unterscheidung wieder in sich auf und wird absolute Idee.

7. So sind wir denn durch die Mittelstufen des Werdens hindurch bei der absoluten Idee angelangt. Die absolute Idee ist mithin ihr eigenes Resultat ebenso gut, wie ihre eigene Voraussetzung; denn alle bisher entwickelten Bestimmungen sind nur ihre eigenen Momente, und setzen sie somit ebenso voraus, wie sie in ihrer Totalität sie zum Resultate haben. Die Idee ist daher wesentlich ihr eigener dialectischer Proceß; es gibt nichts Festes und Bleibendes in ihr, sondern alle Unterschiede treten wieder in sie zurück, um sie vollständig concret zu machen. Das Leben Gottes ist ein Spielen der Liebe mit sich selbst, aber nicht ein solches, dem die Arbeit der Negation fehlt.

d) Die Naturphilosophie.

§. 97.

1. Die also im logischen Proceß vollendete Idee ist nun dies, unmittelbar in die Form des Andersseins oder Außersichseins überzugehen. Sie entschließt sich, sich frei aus sich zu entlassen, und in ihren Gegensatz umzuschlagen. So wird sie zur Natur. Die Logik geht in die Naturphilosophie über. Die Logik bleibt jedoch auch für die Naturphilosophie stets das belebende Princip, weil die Natur doch gleichfalls nichts anderes ist als die logische Idee, wenn auch im Stadium des Außersichseins.

2. In der Natur nun hat sich die Idee dirimirt in ihre Unterschiede; diese fallen auseinander, und treten als sich gegenseitig gleichgiltige Existenzen auf. Diese Aeußerlichkeit und Vereinzelung ist der Natur eigenthümlich. Deshalb ist sie zwar an sich, d. i. in der Idee, göttlich; weil sie jedoch in den Banden der Aeußerlichkeit und Vereinzelung liegt, so entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht, und darum ist sie nach ihrer bestimmten Existenz, wodurch sie Natur ist, nicht zu vergöttern. Man hat jene Unangemessenheit der Natur zu ihrem Begriffe wohl auch häufig als einen Abfall der Natur von ihrer Idee bezeichnet.

3. Tritt aber die an sich Eine Idee in der Natur in der Diremtion ihrer Unterschiede hervor, so muß die Natur nothwendig ein System von Stufen bilden, von denen jede zuletzt in die andere übergeht, und in derselben sich aufhebt. Dieses System der Natur zu verfolgen und zu construiren, ist nun Sache der Naturphilosophie. Die Naturphilosophie ist somit im Grunde gleichfalls nichts anderes, als Wissenschaft vom Absoluten, nur daß sie dieses letztere nicht mehr in seinem Ansichsein zum Gegenstande hat, sondern vielmehr nur in seiner Entäußerung in die Natur, in seinem Durchgang durch die verschiedenen Stufen des Natursystems.

4. Aber die Bestimmung der Natur ist selbst wiederum nur diese, den Durchgangspunkt zu bilden für das Insichgehen der absoluten Idee im Geiste. Deshalb müssen jene Naturstufen in der Weise sich übereinander aufsetzen, daß im Fortgange derselben ein stetig fortschreitendes Streben

nach Verinnerung zur Erscheinung tritt. Die Natur ist ja selbst dieser Proceß, zum Geiste zu werden; deshalb muß dieser Proceß auch in ihr hervortreten in dem fortschreitenden Streben nach Verinnerung, bis endlich die vollkommene Innerlichkeit erreicht wird im menschlichen Geiste. Wenn also die Naturphilosophie die stufenweise Entwickelung der Idee im Stadium des Außersichseins zu verfolgen hat, so verfolgt sie damit auch jenen Proceß der fortschreitenden Verinnerung der Natur bis herauf zum Menschen.

5. Die Naturphilosophie zerfällt in die Mechanik, welche der logischen Kategorie des Seins, in die Physik, welche der des Wesens, und in die Organik, welche der des Begriffes entspricht.

a) Im Mechanismus als dem ersten Stadium der Naturbildung besteht jeder Theil der Materie getrennt von den anderen Theilen vereinzelnt für sich, und die ganze Masse von Theilen wird durch Nichts verbunden, als durch eine äußere Gewalt, die Schwere. Die Mechanik zerfällt wiederum in drei Theile, nämlich:

α) In die abstracte Mechanik, die von Zeit und Raum und von der Materie handelt, welch letztere nichts anderes ist, als das Product des Zusammenwirkens von Raum und Zeit, des gegenseitigen Uebergehens beider in einander und der daraus erzeugten Bewegung.

β) In die endliche Mechanik, in welcher die Attraction, die Repulsion und die Schwere in Betracht kommen. Vermöge der Repulsion bestehen nämlich die Theile der Materie außereinander, durch die Attraction wird letztere ein continuirliches Ganzes; die Schwere endlich vereinigt die beiden Momente in sich, indem eine Mehrheit von Theilen sich um einen Mittelpunkt gruppirt, und damit eine Mannigfaltigkeit von Massen und Körpern schafft.

γ) In die absolute Mechanik, welche die freie Bewegung behandelt, die im System der Himmelskörper hervortritt, wo die Centralität als allgemeine Gravitation zu einem System realer Vernünftigkeit wird, in so fern sich die Gestalt der Bahnen und die Schnelligkeit der Bewegung oder die Umlaufszeit auf mathematische Gesetze zurückführen lassen.

b) Die Physik als der zweite Theil der Naturphilosophie beschäftigt sich mit der individualisirten Materie. Sie zerfällt daher wiederum in die Physik der allgemeinen, der besonderen und der totalen Individualität.

α) Die Physik der allgemeinen Individualität handelt vorerst von den freien physischen Körpern, von Sonne und Licht, von den Planeten, Monden und Kometen; dann von den Elementen, von Luft, Feuer und Wasser und Erde; und endlich von der Meteorologie.

β) Die Physik der besonderen Individualität dagegen hat zum Gegenstande die specifische Schwere, dann die Cohäsion (Adhäsion, Cohärenz, Elasticität), ferner den Klang und endlich die Wärme.

γ) Die Physik der totalen Individualität endlich beschäftigt sich mit der Gestalt (gestaltlose Gestalt, Magnetismus, Crystallographie), dann mit den besonderen Eigenschaften der Körper (ihrem Verhältniß zum Lichte, der Electricität u. s. w.), und endlich mit dem chemischen Processe.

c) Die Organik endlich hat zum Gegenstande das organisch Le-

bende. Die Aufhebung des chemischen Processes ist nämlich das Organische oder Lebendige, und da das Leben Selbsterhaltung oder Selbstzweck ist, so schreitet die Natur in der Organik zur eigentlichen Subjectivität fort. Die Organik zerfällt jedoch wiederum in drei Theile. Der erste behandelt den allgemeinen Erdorganismus, der zweite den Pflanzen- und der dritte endlich den Thierorganismus.

α) Im ersten Theile erscheint die Idee des Lebens erst als geologischer Organismus, welcher das Resultat eines schon vergangenen Lebens- und Bildungsprocesses ist. Denn der geologische Proceß stellt sich dar als eine vergangene, zur Ruhe gekommene Evolution, und dauert nur noch in den jüngsten Gebilden fort. Hier wird also zu handeln sein von der Geschichte der Erde, von der Geologie und Oryktognosie und von dem Leben der Erde.

β) Dagegen bricht das gegenwärtige, ewig neu sich producirende Leben, die erste Regung der Subjectivität, zuerst hervor im vegetabilischen Organismus oder im Pflanzenreiche. Wenn daher der zweite Theil der Organik das Pflanzenleben zum Gegenstande hat, so muß hier gehandelt werden von dem Gestaltungsproceß der Pflanze, von dem Assimilationsprocesse und endlich von dem Gattungsproceß.

γ) Die Pflanze ist jedoch noch nicht in sich gegliederte Totalität; sie ist selbst nur ein Individuum, welches aus vielen Individuen besteht, insofern jeder einzelne Zweig eine auf der Pflanze wachsende, sich wiederholende Pflanze ist. Die Alles durchdringende, organisirende Einheit, welche sich als solche zugleich in sich reflectirt, und zur Seele, zum Selbstgefühl wird, ist der animalische Proceß oder das Thierleben. Im dritten Theile der Organik, der das Thierleben zum Gegenstande hat, ist also zu handeln von der Gestaltung des Thieres, von der Assimilation, und endlich vom thierischen Gattungsproceß.

6. Das Dasein des thierischen Individuums kann aber, weil es nicht die Allgemeinheit seines Begriffes in sich trägt, und nicht die entsprechende Realität derselben ist, nur vergänglich sein, so daß blos die Gattung bleibt. Erst im Menschen erfaßt sich der die Natur durchwirkende Begriff als bewußte Einzelheit oder als Ich, d. h. er wird Geist. Die Bestimmung der Natur ist es, sich selbst zu tödten, damit aus ihrem Tode gleich dem Phönix der Geist erstehe, und in ihm die Idee aus ihrem Verlorensein in das Andersein oder in die Natur in sich gehe und sich ihrer selbst bewußt werde. Die Naturphilosophie geht daher unmittelbar über in:

c) Die Philosophie des Geistes.

α) Allgemeine Bestimmungen.

§. 98.

1. Der (menschliche) Geist ist die zu ihrem Fürsichsein gelangte wirkliche Idee, die nun sich selbst weiß. Für uns hat daher der Geist die Natur zur Voraussetzung, deren Wahrheit und absolut Erstes er ist. Aber dennoch ist die Natur wiederum vom Geiste gesetzt; er ist nicht das Resultat der Natur, sondern sein eigenes Resultat; er bringt sich selbst aus den Voraussetzungen, die er sich macht, nämlich der logischen Idee und der Natur

hervor, und ist so die Wahrheit beider. Der Geist trägt somit auch wieder den ganzen Inhalt der Natur in sich, wie die Natur den ganzen Inhalt der logischen Idee; nur sind die Naturbestimmungen in ihm auf eine andere Weise, als in der Natur.

2. Weit entfernt also, daß der Geist etwas wäre, was mit dem Körper blos vereinigt wäre, ist er vielmehr mit dem Körper durch die Einheit des Begriffes verbunden. Seele und Leib sind Eins. Der Leib ist nur die Realität der Seele, und umgekehrt ist die Seele nur die Idealität des Leibes, der lebendige Begriff des letzteren. Eine Seele ohne Leib wäre gerade so unmöglich, wie ein Leib ohne Seele.

3. Wie ferner das Absolute nur wirklich ist im Werden, dadurch nämlich, daß es stets eine Bestimmung aus sich heraussetzt und sich damit in seiner Allgemeinheit negirt, zu gleicher Zeit aber jene Bestimmung wieder aufhebt und als aufgehobene sie zu einem Momente seiner selbst herabsetzt, so verhält es sich auch mit dem Geiste. Er ist nur wirklich im Werden, in welchem er stufenweise sich selbst offenbar wird. Er ist nicht ein vor seinem Erscheinen schon fertiges, mit sich selbst hinter dem Berge der Erscheinungen haltendes Wesen, sondern er ist vielmehr nur durch die bestimmten Formen seines nothwendigen Sichoffenbarens wahrhaft wirklich.

4. Daraus folgt, daß die gewöhnlich so genannten Seelenvermögen nichts weiter sind, als Stufen in der Selbstentwickelung und Selbstoffenbarung des Geistes. Das Sichselbstoffenbaren ist selbst der Inhalt des Geistes. Nichts ist in ihm ein Festes, ein Seiendes; Alles ist nur Ideales, ein Erscheinendes; der Geist ist wesentlich immer nur das, was er von sich weiß. Er ist nicht Geist, sondern er bringt sich als Geist hervor; an sich ist er blos der Möglichkeit nach Geist, wirklicher Geist muß er erst werden durch die ihm immanente Dialectik des Widerspruches.

5. Verhält es sich aber also, dann müssen auch im Geiste die drei Hauptstufen aller Entwickelung wiederkehren. Der Geist muß zuerst an sich sein, dann muß er sich von sich unterscheiden, und endlich muß er sich aus dieser Unterscheidung wieder in die Einheit zusammennehmen, um nun vollkommen bei sich oder in sich zu sein. Auf erster Stufe findet der Geist eine Welt vor, auf zweiter Stufe erzeugt er selbst eine Welt der Freiheit aus sich; auf dritter Stufe endlich befreit er sich von dieser wiederum, um bei sich zu sein. Auf erster Stufe ist er subjectiver, auf zweiter objectiver, auf dritter endlich absoluter Geist.

6. Die Philosophie des Geistes zerfällt daher wiederum in drei Theile: in die Lehre vom subjectiven, in die Lehre vom objectiven und endlich in die Lehre vom absoluten Geiste.

β) Der subjective Geist.

§. 99.

1. Der Geist, welcher von der Natur herkommt, und aus ihrer Aeußerlichkeit zum Fürsichsein sich emporringt, ist zuerst Naturgeist oder Seele,

und als solcher Gegenstand der Anthropologie; dann streift er die Natürlichkeit von sich ab, unterscheidet sich von der Welt und die Welt von sich, und wird so zum Bewußtsein, das Gegenstand der Phänomenologie ist; und endlich überwindet er diesen Gegensatz, gelangt zum Bewußtsein seiner Einheit mit der Welt, und wird dadurch vollkommener Geist, der als solcher Gegenstand der Pneumatologie ist. In der Seele ist also abstracte Einheit des Subjectiven und Objectiven; im Bewußtsein erscheint der Gegensatz, und im Geiste endlich die vermittelte Einheit beider.

2. Demnach zerfällt die Lehre vom subjectiven Geiste wiederum in Anthropologie, Phänomenologie und Pneumatologie.

a) Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern sie ist auch die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches, ideales Leben, weshalb denn auch die einfachen Bestimmungen des Seelenlebens im allgemeinen Naturleben ihr auseinander gerissenes Gegenbild haben. Die Seele ist jedoch wiederum zuerst natürliche Seele; dann tritt sie individuell in das Verhältniß zu ihrem unmittelbaren Sein, und wird fühlende, und endlich erhebt sie sich zur wirklichen Seele, welche die vermittelte Einheit der natürlichen und fühlenden Seele ist.

b) Im Bewußtsein vollendet der Geist seine Befreiung von der Form des Seins, gibt sich die Form des Wesens, und wird zum Ich. Hier ist die Seele für sich; zugleich liegt aber darin auch die Unterscheidung meiner von anderen Dingen, und in so fern ist das Bewußtsein der Widerspruch der Selbstständigkeit beider Seiten. Das Bewußtsein hat jedoch wiederum drei Stufen. Auf erster Stufe ist es einfaches Bewußtsein, auf zweiter ist es Selbstbewußtsein, und auf dritter ist es Vernunft.

c) Der Geist endlich ist die Einheit und Wahrheit der Seele und des Bewußtseins; er ist die sich wissende Wahrheit der Einheit des Subjectiven und Objectiven. Er durchläuft gleichfalls wiederum drei Stadien seiner Entwickelung. Er ist zuerst theoretischer, dann praktischer und endlich freier Geist. Der theoretische Geist gibt dem scheinbar fremden, gegebenen, vereinzelten und zufälligen Objecte die Form eines Subjectiven, Allgemeinen, Nothwendigen und Vernünftigen, und ist so Intelligenz; der praktische Geist dagegen offenbart sich als Wille, in so fern die denkende Intelligenz sich wissend als das Bestimmende des Inhaltes selbst Wille ist; der freie Geist endlich ist die vermittelte Einheit von Intelligenz und Wille, der eigentlich wirkliche (subjective) Geist.

γ) Der objective Geist.

§. 100.

1. Der Geist ist objectiver Geist als freier Wille, in so fern dieser die Welt der Freiheit als eine zweite Natur aus sich selber hervorbringt. Er ist als die Freiheit des absoluten Begriffes ebenso sehr der allgemeine, als der vernünftige Wille; nicht der Einzelwille, nicht das wollende Individuum ist geeigenschaftet, daß es seine Freiheit dem Rechte, dem sittlichen Gebote zu unterwerfen sich gedrungen fühle, sondern umgekehrt, der Universalwille, welcher eben das Rechts- und sittliche Bewußtsein im Einzelnen erzeugt, und die Allgemeinheit in allen Einzelwillen ist, macht die einfache Wirklichkeit der Freiheit aus, und ist daher als objectiver Geist zu denken.

2. Dieser freie Wille enthält aber wiederum in sich vorerst das Moment der reinen Unbestimmtheit, dann die Unterscheidung seiner von sich, die Bestimmung oder Negation, und endlich die durch die Negation der Negation vermittelte Einheit beider Momente. Der freie Wille in seiner Unmittelbarkeit nun, dessen Dasein unmittelbar äußere Sache ist, ist das Recht; in so fern er dagegen aus dem äußeren Dasein in sich reflectirt, also subjective Einzelheit, bestimmt gegen das Allgemeine ist, ist er Moralität; und die Einheit und Wahrheit dieser beiden abstracten Momente endlich, die Freiheit als Substanz, ist die Sittlichkeit.

3. Die Lehre vom objectiven Geiste zerfällt daher wiederum in drei Theile: in die Lehre vom Rechte, in die Lehre von der Moralität, und endlich in die Lehre von der Sittlichkeit.

a) In die Sphäre des Rechtes fällt vorerst das Eigenthum, dann der Vertrag, und endlich Recht gegen Unrecht.

α) Die Person gibt sich im Eigenthum eine äußere Sphäre ihrer Freiheit, ein Substrat, woran sie ihren Willen bethätigen kann. Als Person habe ich das absolute Zueignungsrecht, das Recht, in jede Sache meinen Willen zu legen, welche dadurch die meinige wird.

β) Allein es existiren außer mir noch andere Personen, durch deren Recht mein Recht beschränkt ist, so daß ein Conflict zwischen Willen und Willen entsteht. Dieser löst sich dann in einem gemeinsamen Willen, d. i. im Vertrage. Im Vertrage schließen sich zwei Willen zu Einem gemeinsamen Willen zusammen, welcher als solcher zum Rechte wird.

γ) Hierin liegt aber zugleich die Möglichkeit eines Conflictes zwischen dem besonderen Willen und dem Rechte oder dem allgemeinen Willen. Die Entzweiung beider ist das Unrecht. Das gegen den particulären Willen sich wiederherstellende Recht oder die Negation des Unrechtes ist die Strafe.

b) In die Sphäre der Moralität fallen: Vorsatz und Schuld, Absicht und Wohl, das Gute und das Böse.

α) Obgleich alle Veränderung als solche, welche durch die Thätigkeit des Subjectes gesetzt wird, That des letzteren ist, so erkennt es dieselbe darum nicht als seine Handlung, sondern es erkennt nur dasjenige Dasein in der That, was in seinem Wissen und Willen lag, was sein Vorsatz war, als das Seinige, — als seine Schuld an.

β) Der Vorsatz betrifft nur das unmittelbare Dasein der Handlung, die Absicht dagegen das Substantielle und den Zweck derselben. Die Absicht aber geht auf die Interessen und die Bedürfnisse des Einzelnen, welche, in Einen Begriff zusammengefaßt, sein Wohl ausmachen.

γ) Das Gute ist die Einheit des Begriffes des Willens und des besonderen Willens, die Einheit des Besonderen mit dem Allgemeinen. Das Böse dagegen besteht darin, daß die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Princip gemacht und durch Handlungen realisirt wird. Das Böse ist daher „die innerste Reflexion der Subjectivität in sich gegen das Objective und Allgemeine", die Geltendmachung der Endlichkeit gegenüber dem Unendlichen.

c) In die Sphäre der Sittlichkeit endlich fallen: die Familie, die bürgerliche Gesellschaft, und der Staat.

α) Der sittliche Geist in seiner Unmittelbarkeit enthält das natürliche Moment, daß das Individuum in seiner natürlichen Allgemeinheit, der Gattung, sein Dasein hat,

— das Geschlechtsverhältniß, aber erhoben in geistige Bestimmung; die Einigkeit der Liebe und der Gesinnung des Zutrauens: — die Familie.

β) Die Substanz, als Geist sich abstract in viele Personen (die Familie ist nur Eine Person), in Familien oder Einzelne besondernd, die in selbstständiger Freiheit und als Besondere für sich sind, zugleich aber doch in Folge eines zwischen denselben allseitig bestehenden Zusammenhanges zu einer entwickelten Totalität sich gestaltend, ist die bürgerliche Gesellschaft.

γ) Der Staat endlich ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, die selbstbewußte sittliche Substanz, der sittliche Geist als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß, und das, was er weiß und in so fern er es weiß, vollführt. Er ist das an und für sich Allgemeine und Vernünftige des Willens, und als solcher absoluter Selbstzweck.

4. An diese Definition des Staates lehnt sich die Staatslehre an, deren Hauptgrundsätze sich in folgender Weise zusammenfassen lassen:

a) Der Staat ist der wirkliche, präsente Gott, er ist göttlicher Wille, als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation entfaltender Geist. Er ist ein wahrhaft irdisch Göttliches, und muß als solches verehrt werden.

b) Als unbewegter Selbstzweck hat der Staat das höchste Recht über die Einzelnen. Das Volk als Staat ist die absolute Macht auf Erden. Alle Einzelnen haben dieser Macht sich unbedingt zu fügen, und für selbe sich zu opfern. Die höchste Pflicht der Einzelnen ist es, Mitglieder des Staates zu sein, weil sie die wahre Sittlichkeit nur haben, in so fern sie Mitglieder des Staates, als der Wirklichkeit der sittlichen Idee sind.

c) In die Sphäre des Staates fallen wiederum drei Momente: das innere Staatsrecht, das äußere Staatsrecht und die Weltgeschichte.

α) Was vorerst das innere Staatsrecht betrifft, so ist die dem Staatsbegriff allein congruente Form die constitutionelle Monarchie. Die Staatsgewalt muß sich nämlich gliedern in die Gewalt, das Allgemeine zu bestimmen und festzustellen — gesetzgebende Gewalt; dann in die Gewalt der Subsumtion der besonderen Sphären und einzelnen Fälle unter das Allgemeine — Regierungsgewalt; und endlich in die Gewalt der letzten Willensentscheidung — fürstliche Gewalt. Der wahre Souverain ist und bleibt hienach immer der Staat als solcher; der Monarch ist nur das einfache Selbst des Staates, derjenige, der das „Ja" oder das „Ich will" zu den staatlichen Verfügungen hinzusetzt.

β) Das äußere Staatsrecht beruht theils auf positiven Tractaten, und enthält in so fern nur Rechte, denen die wahre Wirklichkeit abgeht; theils beruht es auf dem sogenannten Völkerrechte, dessen allgemeines Princip das vorausgesetzte Anerkanntsein der Staaten ist, und daher die sonst ungebundenen Handlungen gegeneinander so beschränkt, daß die Möglichkeit des Friedens bleibt.

γ) Die Weltgeschichte endlich ist die Entwickelung des an sich seienden objectiven Geistes zum Weltgeiste. In der Dialectik der besonderen Volksgeister stellt sich der allgemeine Weltgeist her: erstere sind nur die Stufen dieser Entwickelung, die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes, damit dieser zuletzt zu sich selbst komme. In jeder Periode ist daher ein bestimmtes Volk der besondere Träger des Weltgeistes, und ihm gegenüber sind alle übrigen Völker rechtlos,

bis es selbst wieder zerfällt und untergeht. Die ganze Geschichte ist so gewissermaßen nur die Schädelstätte des objectiven Geistes.

δ) Der absolute Geist.

§. 101.

1. Der absolute Geist ist die in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Einheit des subjectiven und objectiven Geistes. Auf der Stufe des absoluten Geistes wird der Geist sich seiner als des Absoluten und Göttlichen bewußt; er befindet sich also im Stadium des absoluten Insichseins. Alles, was er auf dem Gange seiner Entwickelung aus sich herausgesetzt hat, nimmt er, auf dieser Stufe angelangt, in sich zurück, und wird sich seiner als der Alles in sich befassenden Idee bewußt.

2. Aber auch auf dieser seiner höchsten Entwickelungsstufe durchläuft der absolute Geist noch drei Stadien. Er ist nämlich in erster Linie sich seiner blos bewußt in der Anschauung und im Bilde: — das ist der Standpunkt der Kunst; dann wird er sich seiner als des absoluten Geistes bewußt in der Form des Gefühles und der Vorstellung: — und das ist der Standpunkt der Religion; und endlich wird er sich seiner bewußt in der Form des Denkens und des Begriffes: — und das ist der Standpunkt der Philosophie.

3. Demnach zerfällt die Lehre von dem absoluten Geiste wiederum in drei Theile, nämlich in die Aesthetik, in die Religionslehre und in die Philosophie.

a) Das Schöne ist die Wirklichkeit der Idee in der Form begrenzter Erscheinung. Zum Schönen gehören also immer zwei Factoren, Gedanke und Stoff, die in so fern ein untrennbares Ineinandersein bilden, als der Stoff Nichts ausdrücken soll, als den ihn beseelenden und durchleuchtenden Gedanken, dessen äußere Erscheinung er ist. Aus den verschiedenen Weisen, in denen Stoff und Form vereinigt sind, ergeben sich die verschiedenen Kunstformen: die symbolische, die classische und die romantische. Nämlich:

α) In der symbolischen Kunst überwiegt der Stoff, durch welchen der Gedanke nur mit Mühe hindurchdringt, um darin zur Erscheinung zu gelangen;

β) In der classischen Kunstform hat das Ideal im Stoffe sein adäquates Dasein errungen, so daß hier Inhalt und Form einander absolut angemessen sind;

γ) In der romantischen Kunstform endlich überwiegt der Geist, und der Stoff wird zu einem bloßen Schein und Zeichen, durch welches der Geist überall hindurchbricht.

b) Die Religion ist ebenso sehr als vom Subjecte ausgehend und in demselben sich befindend, als objectiv von Gott ausgehend zu betrachten. Von Seite des Subjectes aus betrachtet, ist sie dieses, daß der Mensch unmittelbar von Gott wisse, daß im Geiste unmittelbar mit dem Bewußtsein seiner selbst auch das Bewußtsein von Gott sei. Von Seite Gottes betrachtet dagegen ist sie das Selbstbewußtsein des göttlichen Geistes, und zwar, wie dieses vermittelt ist durch den endlichen Geist.

Nach ihrem vollen Begriffe ist daher die Religion zu definiren als das Wissen des Menschen von Gott und das Wissen Gottes von sich im Menschen, mit der näheren Bestimmung, daß dieses doppelte Wissen ein und derselbe Act, aber erst in der Form der Vorstellung vorhanden ist. Die Religion ist daher in ihrer höchsten Idee nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist eine wesentliche Bestimmung der absoluten Idee selbst. Gott ist Gott nur, in so fern er sich weiß; sein Sichwissen ist aber sein Selbstbewußtsein im Menschen, und dieses ist wiederum das Wissen des Menschen von Gott, welches fortgeht zum Sichwissen des Menschen in Gott.

c) Wird endlich die Form der religiösen Vorstellung abgestreift, und geht das Selbstbewußtsein des Absoluten im Menschen in die Form des Denkens und des Begriffes über, dann ist die Stufe der absoluten Philosophie erreicht. Die Philosophie ist begreifende Erkenntniß dessen, was Gott ist, und was aus seiner Natur, in so fern sie sich entwickeln und manifestiren muß, fließt. Sie ist die sich denkende Idee, die sich wissende Wahrheit, die sich selbst begreifende Vernunft. Die Entwickelung der Philosophie erfolgt im System und in der Geschichte auf wesentlich gleiche Weise, nämlich durch den Fortschritt vom Abstractesten zu immer reicherer und concreterer Erkenntniß der Wahrheit. Die ganze Geschichte der Philosophie ist daher nichts anderes, als das Streben der absoluten Idee, nach und nach zum adäquaten Bewußtsein ihrer selbst zu kommen, indem in jedem philosophischen System eines ihrer Momente einseitig heraustritt, während sie es im folgenden System wiederum in sich zurücknimmt und es zu einem Momente ihrer selbst herabsetzt. Die höchste Stufe der Entwickelung hat die Philosophie im Hegel'schen Systeme erreicht. In diesem als der wahrhaft absoluten Philosophie sind die Principien aller früheren Systeme als aufgehobene Momente enthalten; die Hegel'sche Philosophie ist somit die vollendete Philosophie.

4. Das sind die Grundlehren und der schematische Entwickelungsgang der Hegel'schen Philosophie. Wir könnten damit unsere Darstellung des Hegel'schen Systems abschließen; aber es wird angezeigt sein, zum Schlusse speciell noch etwas näher einzugehen auf die Religionsphilosophie Hegels, weil aus dieser sich die Stellung ersehen läßt, welche Hegel zum Christenthum einnimmt. Wir wollen daher die Darstellung der Hegel'schen Philosophie noch vervollständigen durch eine eingehendere Skizzirung der Hauptlehrsätze von Hegels Religionsphilosophie.

f) Die Religionsphilosophie im Besonderen.

§. 102.

1. Aus dem, was oben über den Begriff der Religion und Philosophie gesagt worden, ist von selbst ersichtlich, daß Religion und Philosophie ihren Gegenstand mit einander gemein haben, und sich nur unterscheiden durch die Verschiedenheit der Form, in welcher sie jenen erfassen. Der Gegen-

stand der Religion wie der Philosophie ist nämlich Gott, und nichts als Gott und die Explication Gottes. Die Philosophie explicirt daher, indem sie die Religion explicirt, nur sich selbst, und indem sie sich explicirt, explicirt sie die Religion. Theologie und Philosophie sind Eins und dasselbe; jede wahre Philosophie ist Religionsphilosophie. Die Scholastik hat hierin ganz richtig gesehen. Die wahre Philosophie kann eben deshalb auch der wahren Religion nicht entgegengesetzt sein; es gibt ja nicht zweierlei Vernunft, die göttliche und menschliche, sondern nur Eine.

2. Gemäß dem Begriffe der Religion, wie er oben bestimmt worden, ist Religion Wissen des Menschen von Gott, das zugleich Wissen Gottes von sich selbst im Menschen ist. Dieses Bewußtsein aber wird vermittelt durch die sog. Beweise für Gottes Dasein. Was nun die Bedeutung dieser Beweise betrifft, so ergibt sich diese daraus, daß Beweisen überhaupt nichts anderes ist, als das Bewußtsein von der eigenen Bewegung des Gegenstandes in sich. Verhält es sich nämlich also, dann sind auch die Beweise für Gottes Dasein ihrem Wesen nach eine dem absoluten Begriffe selbst immanente Vermittelung; sie sind nichts anderes, als jener dialectische Proceß, in welchem das Absolute im Menschen sich zum Selbstbewußtsein emporarbeitet. Das ist, wie gesagt, ihr Wesen; ihre Form erhalten sie dadurch, daß das subjective Denken sich jenen Proceß der objectiven Vernunft zum Bewußtsein bringt, und dann dieses Bewußtwerden in logischer Fassung ausspricht.

3. Hiebei kann dann wiederum jener Proceß der Selbsterhebung des Absoluten zum Bewußtsein im Menschen entweder vom Sein aus zum Begriffe, oder umgekehrt vom Begriffe aus zum Sein fortgehen; denn da Begriff und Sein ein und dasselbe sind, so ist das eine, wie das andere möglich. Der erstgenannte Weg nun wird eingeschlagen im kosmologischen und teleologischen, der letztgenannte dagegen im ontologischen Beweise.

a) Die Bedeutung des kosmologischen Beweises, in so fern er vom Zufälligen auf das Nothwendige schließt, ist diese, daß das Zufällige als das an sich unwahre in dem nothwendigen Sein als dem allein wahren sich aufhebt, um dadurch erst zu seiner Wahrheit zu gelangen, daß aber auch umgekehrt das wahre und nothwendige Sein erst durch diese Aufhebung des endlichen und zufälligen Seins in sich mit sich selbst sich vermittelt und zum Anundfürsichsein gelangt. Indem wir also den gedachten Schluß machen, ist dieser Schluß nur das Bewußtwerden jenes wesentlichen Processes, in welchem das absolute Sein durch Aufhebung des zufälligen Seins in sich mit sich selbst sich vermittelt und so zur Wirklichkeit, zum Anundfürsichsein gelangt.

b) Das Analoge gilt vom teleologischen Beweise. Die besonderen Zwecke, die wir in der Welt wahrnehmen, sind in ihrer unmittelbaren endlichen Lebendigkeit nicht das Wahre; sie müssen sich in dem allgemeinen νους aufheben, um zu ihrer Wahrheit zu gelangen. Aber auch der allgemeine νους ist als solcher nur durch diese Aufhebung aller unwahren zwecklichen Besonderheiten in sich wirklich, weil er gerade dadurch sich mit sich vermittelt und zum Anundfürsichsein gelangt. Der teleologische Beweis, welcher von den Zwecken in der Natur auf einen zwecksetzenden Geist schließt, ist daher nichts anderes, als das Bewußtsein dieses Processes, in welchem der allgemeine νους

durch die Aufhebung aller besonderen Zwecke in sich mit sich selbst sich vermittelt, und so zur Wirklichkeit, zum Anundfürsichsein sich erhebt.

c) Was endlich den ontologischen Beweis betrifft, so wissen wir, daß der Begriff an sich als solcher noch unwirklich ist; wirklich ist nur die Einheit von Begriff und Realität, — die Idee. Der Begriff muß sich daher als solchen negiren und in die Realität sich übersetzen, um durch die Zurücknahme dieser Realität in sich zur Wirklichkeit zu gelangen. Und das ist es, was die innere Bedeutung des ontologischen Beweises ausmacht, in so fern er aus dem Begriff Gottes dessen Sein erschließt. Der ontologische Beweis ist daher nicht anderes, als das Bewußtsein jenes Processes, in welchem das Absolute aus dem Begriffe in die Realität sich übersetzt, um durch die Zurücknahme dieser Realität in sich zur Wirklichkeit zu gelangen, d. i. zum concreten, absoluten Geiste zu werden.

4. Die Religion als Bewußtsein des Menschen von Gott und Gottes von sich im Menschen ist aber wiederum nicht mit Einem Schlage vollendet; sie muß vielmehr gewisse Stufen durchlaufen, durch welche hindurch sie erst zur vollendeten Wirklichkeit gelangt. Das ist die Bedeutung der verschiedenen Religionen, wie sie nacheinander in der Geschichte aufgetreten sind. Sie sind nicht etwas Zufälliges, sondern sie sind die nothwendigen Stufen der successiv sich vollendenden Religion; sie sind der Weg des absoluten Geistes, zu sich zu kommen, sich vollkommen offenbar zu werden.

5. Dem Begriffe der Religion gemäß ist der Grundgedanke jeder Religion die Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen. Denn wenn die Religion ihrem Wesen nach nichts anderes ist, als die Erhebung des Absoluten zum Selbstbewußtsein im Menschen, so kann ja dieses Selbstbewußtsein von Gott, wie wir bereits wissen, nur dadurch errungen werden, daß er das Endliche, die Natur, in welche er sich entäußert hat, in sich zurücknimmt, in sich aufhebt, und sich so in seiner erfüllten Unendlichkeit herstellt. Folglich werden die besonderen Religionen in dem Maße vollkommener werden, als jener Grundgedanke immer deutlicher und klarer in denselben hervortritt, weil ja in dem gleichen Maße auch das Gottesbewußtsein im Menschen der Vollendung immer näher kommt.

6. Auf unterster Stufe stehen daher die Naturreligionen des Orients, denen Gott noch Natursubstanz ist, gegen welche das Endliche und Individuelle als etwas Nichtiges verschwindet. Hier herrscht noch die reine Unmittelbarkeit; das endliche Subject hat den Gegensatz zwischen dem Endlichen und Unendlichen noch nicht gesetzt; beide liegen noch unmittelbar in einander. Darauf folgen die Religionen der geistigen Individualität, in welchen der Geist sich scheidet von der Natur, und so den Gegensatz zwischen beiden Gliedern setzt. Hier wird daher das Göttliche als Subject angeschaut, und zwar als erhabene Subjectivität voll Weisheit und Macht im Judenthum (Religion der Erhabenheit), als Kreis plastischer Göttergestalten in der griechischen Religion (Religion der Schönheit), als absoluter Selbstzweck endlich in der römischen Religion (Religion der Zweckmäßigkeit). Endlich folgt die offenbare Religion (die christliche) als die vollendete Religion, in welcher die Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen sich absolut vollzieht, in welcher daher das Absolute zum vollkommenen Bewußtsein

seiner selbst im Menschen gelangt. Die christliche Religion ist daher die absolute Religion und als solche die Religion der Wahrheit und Freiheit.

7. Damit ist nun aber implicite auch schon der ganze Inhalt der offenbaren Religion gegeben. Ist Gott in der offenbaren Religion sich selbst vollkommen offenbar, so muß er sich in derselben offenbar sein nach den drei Stufen seiner Entwickelung, nämlich wie er für's Erste als absolute Idee an sich ist in seiner Ewigkeit vor „Erschaffung" der Welt, dann für's Zweite, wie er sich entäußert in die Natur und so gewissermaßen von sich selbst abfällt, und endlich für's Dritte, wie er in sich zurückkehrt, das Abgefallene mit sich versöhnt, und so zum Geiste wird. Der Inhalt der offenbaren Religion ist somit kein anderer, als die göttliche Geschichte selbst, die sich (freilich nicht der Zeit, aber doch dem Begriffe nach), in drei Perioden scheidet, wovon die erste außer der Welt, die zweite real in der Welt, und die dritte zunächst in der Welt ist, aber zugleich auch zum Himmel sich erhebt. Die erste Periode ist das Reich des Vaters, die zweite das Reich des Sohnes, und die dritte das Reich des Geistes. Diese drei Perioden müssen daher auch den Gegenstand der gesammten Philosophie der offenbaren Religion bilden.

8. Was nun zunächst die erste Periode betrifft, so fällt in diese die Entwickelung Gottes zur Dreieinigkeit, weil Gott in seinem Ansichsein, ohne Bezug auf die Welt, dreieinig ist. Daß Gott in sich dreieinig sei, ist also das erste Moment der offenbaren Religion; Gott ist sich in der letzteren zunächst als der Dreieinige bewußt. Die Dreieinigkeit Gottes ist aber in folgender Weise zu denken: Gott als Abstractum, als der reine logische Begriff, ist nicht der wahrhafte Gott, sondern er ist dieses nur als der lebendige Proceß, das Besondere, das Endliche zu setzen, und es eodem actu wieder in sich zurückzunehmen, um bei sich zu sein. In so fern nun Gott als Abstractum, als der reine logische Begriff gefaßt wird, ist er der Vater; in so fern er dagegen durch die ihm immanente Dialectik das Endliche, die Natur herausſetzt, wird er zum Sohne, und in so fern er endlich über diesen Gegensatz übergreift, das Endliche, die Natur, wieder in sich zurücknimmt, um bei sich zu sein, ist er der Geist. Gott in seinem Ansichsein ist daher der Vater, Gott in seinem Außersichsein ist der Sohn, Gott in seinem Insichsein ist der Geist. Der Sohn Gottes ist mithin die Welt selbst; aber allerdings nicht in ihrer zeitlichen und werdenden Gestalt, sondern vielmehr nur in so fern sie in göttlicher Form, als Moment des göttlichen Lebens gefaßt wird.

9. So erzeugt sich denn Gott ewig als seinen Sohn, d. h. unterscheidet sich von sich (das absolute Urtheil); aber das, was er so von sich unterscheidet, hat nicht die Gestalt eines Andersseins, sondern das Unterschiedene ist unmittelbar das, von dem es unterschieden worden, d. h. Gott ist Geist. Gottes Natur besteht darin, einen Sohn zu haben, d. h. sich zu unterscheiden, zu verendlichen, und in diesem Unterschiede bei sich zu bleiben, im Sohn sich selber anzuschauen, sich offenbar zu werden, und durch diese Einheit mit dem Sohne, durch dieses Fürsichsein im Anderen, absoluter Geist zu sein. Gott ist die Liebe, d. i. dieses Unterscheiden, und diese Nichtigkeit des Unterschiedes, ein Spiel dieses Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist; und dieses Spiel der Selbsterhaltung, der Vergewisserung seiner selbst ist das, was wir in ihm Trinitätsleben nennen.

10. Die zweite Periode der Geschichte des göttlichen Lebens spielt sich ab im Reiche des Sohnes, beginnt also da, wo die Idee aus der Unendlichkeit heraustritt in die Bestimmung der Endlichkeit. In diese Periode fällt der Sündenfall des Menschen und die Versöhnung in Christo. Die Erzählung der Bibel vom Sündenfalle des ersten Menschen ist ein Mythus, welchem folgender Begriff unterliegt: Der ursprüngliche Zustand des Menschen, wenn er in's Dasein eintritt, ist der des unmittelbaren Einsseins mit der Natur, er ist der Zustand der Bewußtlosigkeit, in welchem der Mensch weder vom Guten, noch vom Bösen etwas weiß. In diesem Zustande soll aber der Mensch nicht bleiben. Es ist die Bestimmung des Geistes, aus diesem Versenktsein in das Natürliche herauszutreten, sich mit der Natur zu entzweien, und durch diese Entzweiung hindurch zur Versöhnung mit der Natur im Bewußtsein seiner Einheit mit der letzteren in Gott zu gelangen.

11. Jene Entzweiung nun ist der Sündenfall. Die Entzweiung des Geistes mit der Natur hat nämlich den Charakter des Bösen. Denn da das Böse, wie wir bereits wissen, nur in der Vereinzelung gegenüber der Allgemeinheit besteht, so muß das Selbstbewußtsein, in welchem der Mensch mit der Natur sich entzweit und gegen selbe sich abtrennt, offenbar den Charakter des Bösen haben. Doch ist jene Entzweiung nicht deshalb böse, weil sie gar nicht eintreten sollte, sondern blos deshalb, weil sie nicht bleiben darf, sondern zur Versöhnung fortgehen muß. Der Sündenfall, in diesem Sinne gefaßt, ist eine göttliche Nothwendigkeit, weil er der unerläßliche Durchgangspunkt zur Versöhnung, d. i. zur Erhebung Gottes zum Selbstbewußtsein im Menschen ist. Ebenso ist der Sündenfall nicht eine einzelne Geschichte, sondern die ewige und nothwendige Geschichte des Menschen, der menschlichen Entwickelung selbst.

12. In analoger Weise ist denn auch die christliche Lehre von der Erbsünde zu erklären. Ihrem wahren Begriffe nach ist die Erbsünde nichts anderes, als die ursprüngliche Unangemessenheit des Menschen zu dem, was er werden soll. Der Mensch ist nämlich in seinem unmittelbaren Einssein mit der Natur zwar gut dem Ansich nach; aber er ist zugleich auch böse von Natur, sofern er nicht bleiben soll, was er unmittelbar ist. Ebenso ist er böse, in so fern er aus der Unmittelbarkeit heraustretend sich mit der Natur entzweit, weil auch diese Entzweiung nicht bleiben soll. Der Mensch ist daher, von diesem Standpunkte aus betrachtet, böse an sich, böse im Allgemeinen, in seinem Innersten, einfach böse. Und das ist der Begriff, welcher der christlichen Lehre von der Erbsünde zu Grunde liegt.

13. An diese Prämissen nun knüpft sich die Lehre von der Erlösung, von der Versöhnung an. Die Versöhnung ist wesentlich bedingt durch das Bewußtsein, daß der Gegensatz zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen, zwischen dem Endlichen und Unendlichen an sich nichtig und aufgehoben sei. Denn dadurch ist erst die Möglichkeit gegeben, daß das Subject denselben auch für sich aufhebe, indem es über den Gegensatz von Natur und Geist übergreift, und zum Bewußtsein der Einheit von Geist und Natur im Absoluten gelangt. Es muß also gewußt werden, daß das Endliche und Unendliche, das Göttliche und Menschliche an sich Eins seien, daß der Gegensatz zwischen beiden zugleich kein Gegensatz sei: dies ist die nothwendige Vorbedingung für den Eintritt des Einzelnen in die Versöhnung.

14. Zu diesem Zwecke mußte nun aber die Idee von der Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Göttlichen und Menschlichen dem Menschen in der Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung gegenübertreten, sie mußte in der Welt gesehen und erfahren werden. Deshalb mußte sie dem Bewußtsein in gemeiner Erscheinung der Wirklichkeit, in einem diesen Menschen sich zeigen, der zugleich als Mensch und als Gottessohn gewußt wird. Das ist das Menschwerden Gottes

in Christo. Christus steht also als Person nicht höher als wir, er unterscheidet sich nur dadurch von uns, daß in ihm das volle Bewußtsein der Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Göttlichen und Menschlichen war, welches Bewußtsein er dann auch durch seine Lehre allen Menschen einzupflanzen suchte.

15. Von diesem Gesichtspunkte aus muß denn auch wiederum die Geschichte des Todes und der Auferstehung Christi erklärt werden. Sie ist zwar wirkliche Geschichte, aber als wirkliche Geschichte bedeutet sie Nichts; das Wahre ist nur der Begriff, der dieser Geschichte zu Grunde liegt, und in derselben sich symbolisirt. Und ihrem Begriffe nach ist die Geschichte des Todes und der Auferstehung Christi wiederum nichts anderes, als die Explication der göttlichen Geschichte in der Sphäre der Anschauung. Christus stirbt — das heißt: Gott ist als der Unendliche zugleich der Endliche, er negirt sich in seiner Unendlichkeit und verendlicht sich. Christus steht vom Tode wieder zum Leben auf, — das heißt: Das Endliche ist dennoch wiederum nicht in Gott als ein solches; Gott negirt das Endliche als solches wieder, und stellt sich so in seiner Unendlichkeit durch diesen Proceß her.

16. Der Tod Christi ist demnach ebenso die Negation der Unendlichkeit, wie die Negation der Endlichkeit; ersteres insofern er Aufhebung des Lebens ist, letzteres, in so fern er nur den Durchgangspunkt bildet zur Auferstehung. Er ist Negation und Negation der Negation; Tod, und Tod des Todes. Die göttliche Geschichte stellt sich in ihm dar in der Form der Anschauung. Was mit und in Christo vorging, ist in Gott selbst vorgegangen und geht ewig in ihm vor. Gott stirbt für Alle, in so fern er sich als endlich setzt; er steht wieder auf vom Tode, in so fern er das Endliche in sich wieder aufhebt, und aus der Entfremdung in sich selbst zurückkehrt. Auf solche Weise also hat Gott in der Geschichte Christi sich gezeigt als mit der Welt versöhnt zu sein, und so die Möglichkeit zum Wissen jener an sich seienden Versöhnung den Menschen geboten.

17. Es folgt daher nun die dritte Periode der göttlichen Geschichte: das Reich des Geistes. Denn das Resultat der Versöhnung ist die Erhebung Gottes zum Geiste der Gemeinde. Die Gemeinde ist nämlich im Geiste eine wahre Einheit; sie scheint zwar aus vielen Subjecten zu bestehen, aber diese Vielheit ist nur Schein. Der Geist ist selbst seine Gemeinde; er ist in dieser sich seiner selbst bewußt. Dieses Bewußtsein spricht sich aus als Glaube. Der Glaube beruht somit auf dem Zeugniß des Geistes; ja er ist selbst dieses Zeugniß des Geistes von sich als dem absoluten Geiste. Er ist der Geist selbst, insofern er zugleich des Subjectes Geist ist, das den Glauben hat, und als dieser Geist sich bewußt ist, sich selbst Zeugniß gibt.

18. Was aber den Inhalt dieses Glaubens betrifft, so ist dieser kein anderer, als die zwischen Gott und dem Endlichen geschehene Versöhnung selbst. Er ist daher von diesem Standpunkte aus zu bestimmen als die gewisse Voraussetzung, daß an und für sich die Versöhnung vollbracht sei. Im Glauben wird daher auch das Böse, das ja nichts anderes ist, als das Endliche in seiner Endlichkeit, als an und für sich überwunden gewußt, und vermittelst dessen, daß es an und für sich überwunden ist, hat dann das Subject nur seinen Willen gut zu machen, so ist das Böse, die böse That verschwunden, d. h. der Glaube allein rechtfertigt.

19. Der Glaube bildet ferner das Innere des ganzen Cultus der Gemeinde. Denn die Bestimmung des Cultus ist überhaupt nur diese, daß der Mensch sich mit Gott in sich selbst zusammenschließe, sich in Gott als in seiner Wahrheit wisse, und ebenso Gott sich in ihm. Dies geschieht aber durch den Glauben und in dem Glauben. Daher ist denn auch der wahre Cultus ein rein innerlicher. Er kennt kein

Opfer. Das Opfer gehört nur den niederen Stufen der Religion an. Denn das Opfer ist nur das Aufgeben der Endlichkeit im Sinne der Bezeugung, daß sie mir nicht eigenthümlich sein soll, und daß ich solche Endlichkeit nicht für mich haben will; es hat zum Zwecke das Allgemeine, gegen welches sich die Eigenheit und die Interessen des Subjectes im Thun aufheben sollen. Ist daher das Bewußtsein der an sich seienden Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen erreicht, dann hat das Opfer keinen Zweck mehr; es muß wegfallen. Jene Voraussetzung ist aber in der offenbaren Religion gegeben; folglich kann das Opfer in letzterer keine Stelle mehr finden.

20. Damit wollen wir den Excurs über die Hegel'sche Religionsphilosophie abschließen. Wir sehen, das Princip einer im stetigen Widerspruch sich bewegenden Dialectik bietet Hegel die Möglichkeit dar, alles in das Gewebe seines Panlogismus hineinzuverflechten; selbst die christliche Religion muß sich den Forderungen des Systems fügen. Ihr positiver Gehalt verschwindet, und an seine Stelle tritt ein Alles in den rationalistischen Gesichtskreis herabziehender und in demselben verschlingender Gnosticismus.

21. Die Zahl der Anhänger der Hegel'schen Philosophie ist Legion. Wir müssen uns darauf beschränken, blos die hervorragendsten von ihnen zu nennen, wobei wir vorerst zu bemerken haben, daß bald nach Hegels Tode unter seinen Anhängern eine Spaltung eintrat, so daß man eine rechte, eine linke Seite und ein Centrum der Hegel'schen Schule unterscheidet, je nachdem die Glieder dieser Schule entweder zu den äußersten Consequenzen der Hegel'schen Lehre fortgingen, oder aber diese Consequenzen zu vermeiden suchten. Dieses vorausgesetzt ist der Catalog der hervorragenderen Hegelianer folgender: 1) David Friedrich Strauß (Das Leben Jesu, Tüb. 1835; die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, Tüb. 1840, u. s. w.). Nach Strauß gibt es keinen anderen Gott, als das Denken in allen Denkenden, keine Eigenschaften Gottes, die etwas anderes wären, als die Naturgesetze; er lehrt, daß in dem All kein Zuwachs und keine Abnahme sich zeige, und daß das Absolute von Ewigkeit her in stets anderen endlichen Geistern sich spiegele, wie ein großer Pomeranzenbaum, der stets Knospen, Blüthen und Früchte, aber nie dieselben, zeigt. Eine Unsterblichkeit gibt es nicht; die Geschichte Christi ist ein bloßer Mythus. 2) Bruno Bauer, wie Strauß der Hegel'schen Linken angehörend (Zeitschrift für speculative Theologie, Berlin 1836—1837; die Posaune des jüngsten Gerichtes wider Hegel, den Atheisten und Antichristen — ironisch — Lpz. 1841; Hegels Lehre von Wissenschaft und Kunst, Lpz. 1842; beide letztere Schriften anonym). 3) Arnold Ruge, ebenfalls von der Hegel'schen Linken (Platonische Aesthetik, Halle 1832; Halle'sche Jahrbücher für Wissensch. u. Kunst, 2 Bde., Lpz. 1841—1842, u. s. w.; Gesammelte Werke, 4 Bde., Mannheim 1846). 4) Ferd. Christ. Baur (Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit). 5) Joh. Gust. Billroth (Vorlesungen über Religionsphilosophie, herausgegeben von Erdmann, Lpz. 1837). 6) G. Andreas Gabler (Lehrbuch der philosophischen Propädeutik, erste Abtheilung: Kritik des Bewußtseins, Erlangen 1827; De verae philosophiae erga religionem christianam pietate, Berol. 1836; Die Hegel'sche Philosophie, Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung, Heft 1, Berlin 1843). 7) K. Friedr. Göschel (Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältniß zum christlichen Glaubensbekenntnisse, Berlin 1829; Der Monismus des Gedankens, Naumburg 1832; Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der speculativen Philosophie, Berlin 1835; Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott, dem Menschen und dem Gottmenschen, Berlin 1838). Die drei letztgenannten Hegelianer gehören der Hegel'schen Rechten an, in-

dem sie den Hegelianismus dem christlichen Theismus näher zu bringen suchten. 8) Joh. Karl Friedrich Rosenkranz (Psychologie, Kön. 1837; Kritik der Principien der Strauß'schen Glaubenslehre, Leipzig 1845; System der Wissenschaft, Kön. 1850; Aesthetik des Häßlichen, Kön. 1853; Die Poesie und ihre Geschichet, Entwickl. der poetischen Ideale der Völker, Kön. 1855; Wissenschaft der logischen Idee, Kön. 1858—1859, nebst Epilegomena, 1862, u. a. m.). Rosenkranz steht im Centrum. 9) Joh. Ed. Erdmann (Vorlesungen über Glauben und Wissen, Berlin 1837; Leib und Seele, Halle 1837; Grundriß der Psychologie, Lpz. 1840; Grundriß der Logik und Metaphysik, Halle 1841; Vorlesungen über den Staat, Halle 1851, u. s. w.). 10) Karl Ludwig Michelet (System der philosophischen Moral, Berlin 1828; Anthropologie und Psychologie, Berl. 1840; Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele oder die ewige Persönlichkeit des Geistes, Berlin 1841; Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes, eine Trilogie, 1844 ff.; Naturrecht oder Rechtsphilosophie, Berlin 1866, u. s. w.). 11) Kuno Fischer (Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre, Stuttgart 1852; Diotima, die Idee des Schönen, Stuttgart 1853; Geschichte der neueren Philosophie, u. a. m.). 12) Fr. Wilhelm Hinrichs (Die Religion im inneren Verhältniß zur Wissenschaft, Heidelberg 1822; Grundlinien der Philosophie der Logik, Halle 1826, u. s. w.). 13) Ludwig Noack (Der Religionsbegriff Hegels, Darmstadt 1845; Mythologie und Offenbarung; Die Religion in ihrem Wesen, ihrer geschichtlichen Entwickelung und absoluten Vollendung, Darmstadt 1845—1846; Geschichte der Freidenker, 1853—1855, u. s. w.). 14) Karl Prantl (Geschichte der Logik, 1855 ff.). 15) Moritz Carrière (Die Religion in ihrem Begriff, ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung und absoluten Vollendung, Weilburg 1841; Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttgart 1847; Aesthetik, Lpz. 1859; Die Kunst im Zusammenhange der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit, 1863, 1865). 16) Julius Schaller (Die Philosophie unserer Zeit, zur Apologie und Erläuterung des Hegel'schen Systems, Lpz. 1837; Der historische Christus und die Philosophie, Kritik der dogmatischen Grundidee des Lebens Jesu von Strauß, Lpz. 1838; die Phrenologie in ihren Grundzügen und nach ihrem wissenschaftlichen und praktischen Werthe, Lpz. 1851; Seele und Leib, Weimar 1855; Das Seelenleben des Menschen, Weimar 1860, u. s. w.). 17) Fr. Theod. Vischer (Ueber das Erhabene und Komische, ein Beitrag zur Philosophie des Schönen, Stuttg. 1838; Kritische Gänge, Tüb. 1844 ff.; Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen, Reutl. u. Lpz. 1846—1857; Ueber das Verhältniß von Inhalt und Form in der Kunst, Zürich 1858); K. Th. Bayrhoffer u. viele Andere.

5. Karl Christian Friedrich Krause.

§. 103.

1. Friedrich Krause wurde geboren 1781 zu Eisenberg im Altenburgischen, hielt 1801—1804 philosophische und mathematische Vorlesungen zu Jena, und privatisirte nachher theils zu Dresden, theils zu Göttingen, wo er auch wieder Vorlesungen zu halten anfing. Er starb 1832 zu München.

2. Krause hat alle Theile der Philosophie bearbeitet. Er schrieb: Grundlage des Naturrechtes oder philosophischer Grundriß des Ideals des Rechtes, Jena 1803; Entwurf des Systems der Philosophie, 1. Abth., Jena 1804; System der Sittenlehre, Leipzig 1810; Das Urbild der Menschheit, Dresden 1811; Abriß des Systems der Philosophie, 1. Abth. Analytische Philosophie, Gött. 1825; Abriß des Systems der

Logik, Gött. 1828; Abriß des Systems der Rechtsphilosophie, Gött. 1828; Vorlesungen über das System der Philosophie, Gött. 1828. Unter seinen nachgelassenen Schriften, herausgegeben von Leonhardi, Lindemann u. A., 1843, finden sich: Geist der Geschichte der Menschheit; Vorlesungen über psychische Anthropologie; Vorlesungen über analytische Logik, u. s. w. Krause bedient sich in seinen Schriften einer wunderlichen Terminologie, und schafft eine Menge ganz neuer Wörter zur Bezeichung seiner philosophischen Gedanken.'

3. Krause schließt sich in so fern gegen Hegel an Schelling an, als er wie dieser den Grundsatz an die Spitze stellt, Gott müsse sowohl als transcendent über der Welt, als auch als der Welt immanent gedacht werden. Gott ist ein über der Welt stehendes Wesen; zugleich ist aber doch sein Sein auch das Sein der Welt. Nicht der Pantheismus ist nach Krause das Richtige, sondern der Panentheismus, d. i. jene Theorie, welche zwar Alles in Gott setzt, das Sein der Welt mit dem Sein Gottes identificirt, aber doch Gott nicht ganz in der Welt aufgehen läßt, sondern vielmehr Gott in seinem Ansichsein ein Sein über der Welt zuschreibt, und folglich auch Gott nicht erst im Menschen zum Bewußtsein kommen läßt, sondern ihm in seinem Uebersein über der Welt ein eigenes Selbstbewußtsein vindicirt. Das ist der Grundgedanke der Krause'schen Philosophie.

4. Die Philosophie definirt Krause als den Gliedbau der nichtsinnlichen, aprioristischen Erkenntniß. Sie zerfällt in zwei Theile, in einen analytischen oder subjectiven, der vom Selbstbewußtsein zur Idee Gottes hinaufsteigt, und in einen synthetischen oder objectiven, welcher von Gott zum Ich und zur Welt herabsteigt. Was zuerst den analytischen Theil betrifft, so ist das Ich ein unmittelbar und absolut Gewisses. Wenn aber das Ich in sich hinein blickt, so erkennt es in sich den Gedanken einer unendlichen Natur, welche alles Leibliche, und einer unendlichen Vernunft, welche alles Geistige in sich begreift. Aber auch hiebei kann das Ich nicht stehen bleiben. Vom Satze des Grundes getrieben, muß es über das Reich der Natur und das Reich der Vernunft noch hinausgehen, und ein Urwesen voraussetzen, welches die beiden Reiche der Vernunft und der Natur selbst wiederum umschließt. Dieses Urwesen ist Gott. Und damit ist nun die synthetische Philosophie ermöglicht und angebahnt.

5. Die höchste Bestimmung Gottes ist hienach diese, daß er das Urwesen, das Wesen schlechthin ist. Als solches ist er das Unendliche, Positive, Reale, die reine Affirmation. Und weil er dieses ist, darum ist er wesentlich zu sich bezogen oder gerichtet; er weiß sich und fühlt sich, er ist persönlich und in sich selbst selig. Aber obgleich er ein persönliches Wesen ist, so ist er doch zugleich auch Alles, was ist; er weset auch jedes endliche Wesen, das da ist, und jede Wesenheit, die da ist. Außer ihm ist nichts. Wäre Etwas außer ihm, so wäre er nicht mehr das unendliche Wesen, weil ihm etwas mangeln würde. So ist er der Eine, immanente Grund von Allem. — Da entsteht denn nun aber die Frage, wie und auf welche Weise denn Gott dieser immanente Grund von Allem sei.

6. Diese Frage beantwortet Krause in folgender Weise: Gott ist allerdings in erster Linie Ein Wesen, nicht etwa blos der Zahl, sondern der Wesenheit nach; aber in dieser seiner Einen Wesenheit unterscheiden wir doch wiederum drei Grundwesenheiten. Diese drei Grundwesenheiten sind die Selbstheit, die Ganzheit und die Vereinswesenheit von Selbstheit und Ganzheit. Denn Gott ist ein selbstisches (persönliches) Wesen; er ist aber auch das Ganze, weil Alles in ihm ist; und diese Selbstheit und Ganzheit sind in ihm vereinigt.

7. Diese drei Grundwesenheiten des Einen göttlichen Wesens nun sind die constitutiven Principien des Universums. Das Universum, weil in Gott seiend, kann nichts anderes sein, als das Zusammen dieser drei Grundwesenheiten in der Einen göttlichen Wesenheit. Das ist der Grund, warum die Welt gerade drei wesentliche Bestandtheile umfaßt: Geist, Natur und Mensch, — nicht mehr und nicht weniger. Am Geisterreiche erkennen wir den Charakter der Selbstheit, sofern alle Glieder desselben für sich bestehende, persönliche Wesen sind; die Natur dagegen repräsentirt die Grundwesenheit der Ganzheit, in so fern in der Natur alles Besondere zu Einem Ganzen verbunden ist; und im Menschen endlich finden wir beides, Selbstheit und Ganzheit vereinigt, in so fern der Mensch aus Geist und Leib, aus einem geistigen und aus einem Naturwesen besteht.

8. Hienach ist die Welt wirklich in Gott, und Gott ist und enthält die Welt in sich; das Bewußtsein der Welt und das Gefühl derselben ist involvirt in dem Selbstbewußtsein und Selbstgefühl Gottes; er schaut und empfindet die Welt in sich. Aber Gott enthält die Welt nicht so in sich, als wäre er in diese gleichsam zertheilt, sondern Gott als das Eine Wesen steht zugleich über den in ihm enthaltenen Grundwesenheiten, welche die Welt bilden, und diese unter ihm. Als Urwesen ist Gott über die Gegensätze, die in der Welt hervortreten, erhaben, und in dieser Erhabenheit ist er die für sich seiende, unbedingte Persönlichkeit. Die Dinge sind in Gott, in so fern er die Grundwesenheiten derselben in sich schließt, sie sind aber außer Gott, in so fern er das Urwesen ist, das über den Gegensätzen steht. Die Formel ist also diese: Gott ist in sich, unter sich und durch sich auch die Welt; aber die Welt ist nicht identisch mit Gott, in so fern er das Urwesen ist. Das Wahre ist der Panentheismus, nicht der Pantheismus.

9. Daraus ergeben sich nun die Folgerungen von selbst. Das Universum, weil in Gott seiend, und sein Wesen nach den drei in ihm enthaltenen Grundwesenheiten repräsentirend, ist unendlich, wie Gott, zugleich aber auch endlich, in so fern die drei Glieder desselben sich gegenseitig ausschließen, und jedes für sich ist. Das Universum ist somit unendlich endlich. Und das Gleiche gilt von seinen besonderen Bestandtheilen. Bei den Einzelwesen ist die Unendlichkeit repräsentirt durch die Unendlichkeit der Zahl, in welcher sie existiren. So existirt z. B. die Menschheit in einer unendlichen Zahl von Individuen, die allerdings nicht alle auf unserer Erde sind; aber es müssen

ja auch die übrigen Weltkörper bewohnt sein. Ebenso sind das Universum und all dessen Bestandtheile zugleich ewig und zeitlich; ewig in ihrer Existenz, zeitlich in ihrer Entwickelung und in den Veränderungen, denen sie unterliegen.

10. Da der Mensch die Vereinswesenheit von Geist und Natur ist, so müssen beide Bestandtheile seiner Natur, Geist und Leib, als eigenlebende Wesen betrachtet werden, die zudem in Bezug auf ihre Würde und Bedeutung mit einander auf gleicher Linie stehen. Das belebende Princip des Leibes, die Seele, ist vom Geiste der Natur nach verschieden, und ist letzterem keineswegs unter-, sondern vielmehr beigeordnet. Doch ist dieser Gegensatz im Menschen wiederum in einer höheren Einheit befaßt, nämlich in der Einheit der Vernunft. Im Menschen ist nämlich außer dem geistigen und leiblichen Princip auch das göttlich-urwesentliche Princip, und das ist die Vernunft. Durch diese wird der Mensch über seine geistige und leibliche Individualität erhoben und gelangt zur wahren Persönlichkeit. Sie ist das wahre Urich des Menschen. Der Mensch ist daher eigentlich nicht ein zweigliedriges, antithetisches, sondern ein dreigliedriges Wesen, indem Geist und Leib in ihm durch ein höheres göttliches Princip, — die Vernunft, — zur Persönlichkeit vereinigt sind.

11. Durch die Vernunft ist der Mensch innerlich mit Gott verbunden; auf ihr beruht die Gotteserkenntniß, das Gottgefühl, die Gottliebe. In der Vernunft offenbart sich nämlich Gott als Urwesen im Menschen; die Wirkung dieser seiner Offenbarung in unserer Vernunft ist die Gotteserkenntniß, das Gottgefühl, die Gottliebe. Gott selbst ist also der Grund des Gottesbewußtseins, des Gottgefühls, der Gottliebe in uns; Gott selbst ist uns der Weg zu seiner Wahrheit und Gewißheit. Gott ist selbst der Lehrer Jedem, dessen Geist aus der sinnlichen Zerstreutheit sich gesetzmäßig in sich und in Gott gesammelt hat. Gott selbst erzeugt durch seine Offenbarung in uns die Gotteserkenntniß, das Gottgefühl und die Gottliebe.

12. Der Zweck des Universums besteht darin, daß Gott in demselben sein Leben darlebe und zur Offenbarung bringe. Denn da Gott in sich, durch sich und unter sich zugleich das Universum ist, so ist das Leben des letzteren von dem Leben Gottes nicht geschieden, sondern Eins, und wie daher Gott als Urwesen in sich selbst lebt, so muß er zugleich im Universum sein Leben darleben und offenbaren, und zwar so, daß diese Darlebung und Offenbarung seines Lebens im Universum für ihn so nothwendig ist, wie sein Leben in sich selbst als Urwesen. Ohne diese Darlebung des göttlichen Lebens in der Welt des Endlichen, wäre Gottes Leben nicht wirklich, d. h. Gott wäre gar nicht. Daher kann denn auch das Universum als Ganzes sowohl, als jedes einzelne Wesen in demselben kein anderen Zweck haben, als Organ zu sein für die Darlebung des göttlichen Lebens. Das gilt auch vom Menschen, und zwar von ihm zumeist.

13. Halten wir nun dieses Princip fest, so ergibt sich uns hieraus das Wesen der Religion, der Sitte und des Rechtes. Nämlich:

a) Die Religion ist nichts anderes, als die Gotteserkenntniß, das Gottgefühl und die Gottliebe, wie sie in unserer Vernunft durch die ihr immanente Offenbarung Gottes erzeugt wird. Da aber der Mensch für Gott nur Organ ist zur Darlebung und Offenbarung seines eigenen Lebens, so gehört jene Offenbarung Gottes in der Gotteserkenntniß, in dem Gottgefühl und in der Gottesliebe des Menschen nicht blos zum Leben des Menschen, sondern auch zum Leben Gottes, in so fern Gott sein ganzes Leben nicht darleben würde, wenn er nicht im Menschen in der gedachten Weise sich offenbaren würde. Daher ist die Religion nicht blos Sache des Menschen, sondern auch ein Moment in der Verwirklichung und Offenbarung des göttlichen Lebens selbst. Die Religion ist somit „das ganze gottinnige, gottähnliche, gottvereinte Leben, von Seite Gottes als des Urwesens sowohl, als von Seite aller endlichen, gottinnigen oder religiösen Wesen."

b) Das Wollen, welches seine Thätigkeit auf das Gute richtet, ist guter, sittlicher Wille; der bleibende Zustand des Menschen, seinen Willen nur auf das Gute gerichtet sein zu lassen, ist Sittlichkeit; die Darbildung des Guten im Willen endlich ist die Tugend. Aber auch hier gilt das von der Religion Gesagte. Da der Mensch nur Organ ist für die Darlebung des göttlichen Lebens, so ist die Sittlichkeit nicht blos Sache des Menschen, sondern auch ein nothwendiges Moment im Leben Gottes. Ebendeshalb handelt der Mensch auch nur dann in Wahrheit sittlich gut, wenn er das Gute rein um seiner selbst willen thut, ohne Rücksicht auf Lohn oder Strafe. Denn wenn Gott sein Leben in der Welt nicht um eines äußeren Gutes willen entfaltet, sondern sich nur darlebt, um sich darzuleben, so darf auch der Mensch als Organ dieser Darlebung Gottes in der Auswirkung des Guten keinen äußeren Zweck anstreben, sondern muß vielmehr das Gute nur deshalb thun, weil es gut, weil es eine Offenbarung des göttlichen Lebens ist. Daher ist das Grundgesetz der Sittlichkeit dieses: Sei freie Ursache des Guten als des Guten! oder: Wolle und vollführe das Gute, weil es gut ist, d. h. weil das, was du willst und wirklich machst, ein Theil der in der Zeit erscheinenden Wesenheit Gottes, der in der Zeit darzulebenden Gottheit ist!

c) Das Recht ist das Ganze der zeitlichen, von der Freiheit abhängigen Bedingtheit des Lebens in der Richtung zu seinem Endziele. Es zerfällt in inneres und äußeres Recht. Das innere Recht des Menschen umfaßt das Ganze der inneren zeitlichen, von der Freiheit abhängigen Bedingungen zur Erreichung seiner Vernunftbestimmung; daß äußere Recht dagegen enthält Alles, was ein jeder Mensch jedem anderen zu leisten hat, und was ihm von jedem anderen geleistet werden soll, damit die Bestimmung aller Menschen in dem einen gemeinschaftlichen Leben erreicht werde. Da aber dieses gemeinschaftliche Leben ebenso wie das individuelle nur eine Darbildung und Offenbarung des göttlichen Lebens ist, so folgt auch hier wiederum, daß das Recht nicht einzig und allein Sache der Menschen, sondern zugleich wieder ein Moment in der Verwirklichung und Offenbarung des göttlichen Lebens im Universum ist.

14. Da die Zahl der menschlichen Individuen, wie wir schon gehört haben, eine unendliche ist und sein muß, so kann die Zahl derselben weder vermehrt noch vermindert werden. Daher entsteht der einzelne Mensch nicht etwa erst in der Zeit, sondern jeder einzelne Mensch ist ebenso ewig, wie die Menschheit, deren Glied er ist. Dies ist jedoch nur unter der Bedingung denkbar, wenn man annimmt, daß jeder Mensch in seiner ewigen Existenz unendlich viele Lebensperioden durchläuft, wovon das Ende der einen immer zugleich der Anfang der anderen ist. Und darin nun besteht die Unsterblich-

keit. Mit dem Tode beginnt für uns eine neue Lebensperiode, vielleicht in einer anderen Weltsphäre, darnach wieder eine andere, und so fort in's Unendliche. Daher hat denn auch unser gegenwärtiges Leben seinen Zweck in sich selbst; wir haben es nicht auf ein jenseitiges Leben zu beziehen.

15. Zu den bedeutendsten Schülern Krause's gehören: Leonhardi; Lindemann (Uebersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre Krause's, München 1839; Anthropologie, Zürich 1844; Logik, 1846), ganz besonders aber Heinrich Ahrens, (Cours de droit naturel, Par. 1838; Philosophie des Rechtes und des Staates, 4. Aufl., Wien 1852; juristische Encyclopädie, Wien 1858; früher schon: Cours de philosophie, Par. 1834; Cours de psychologie, Par. 1836—1840). Außerdem sind noch zu nennen: Tiberghien (Essai théorique sur la génération des connaissances humaines dans ses rapports avec la morale, la politique et la religion, Par. et Lpz. 1844; esquisse de phil. morale, Bruxelles 1854; La science de l'âme dans les limites de l'observation, Par. 1862; Logique, Par. 1865 u. s. w.); ferner Altmeyer, Bouchitté, Mönnich, Röder und Schliephake, (Grundlagen des sittlichen Lebens, Wiesbaden 1855; Einleit. in die Phil., Ebds. 1856); u. A. m.[1]).

6. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.

a) Sein Leben und seine Schriften. Allgemeine Grundlehren.

§. 104.

1. Fr. Ernst Daniel Schleiermacher, Sohn eines reformirten Geistlichen, wurde 1768 zu Breslau geboren und als Mitglied der Brüdergemeinde erzogen, deren Glaubensform auf seine Gemüthsrichtung einen tiefen Einfluß gewonnen hat, wiewohl er später aus derselben austrat, und sich der Gemeinschaft der Reformirten anschloß. Nachdem er seine theologischen Studien zu Halle vollendet, wirkte er einige Zeit lang als Erzieher in dem Hause des Grafen Dohna zu Finkenstein, begab sich dann, um seine Ausbildung zu vollenden, in das unter Gedike's Leitung stehende Seminar in Berlin, ließ sich 1794 zum Prediger ordiniren und erhielt als solcher zuerst die Stelle eines Hilfspredigers zu Landsberg an der Warthe, dann die Predigerstelle an der Charité und dem Invalidenhause zu Berlin. Im Jahre 1802 wurde er Hofprediger zu Stolpe, und bald darauf Universitätsprediger und Professor der Philosophie und Theologie zu Halle. In Folge der Kriegsunruhen und der daraus folgenden Veränderungen an der Universität Halle kehrte er nach Berlin zurück, und ward hier als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche, sowie bei Gründung der Universität als Professor der Theologie angestellt, welches Amt er bis zu seinem Tode im Jahre 1834 bekleidete. Seit 1811 war er auch Mitglied der Akademie der Wissenschaften, was ihm zu einer Reihe von meist auf die griechische Philosophie bezüglichen Abhandlungen Anlaß gab.

---

1) Ueber Krause schrieben: Martin, Leben, Lehre und Bedeutung Krause's, Lpzg. 1881; und Hohlfeld, Die Krause'sche Philosophie, Jena.

2. Schleiermachers Werke sind in drei Abtheilungen: a) zur Theologie, b) Predigten, und c) zur Philosophie und vermischte Schriften, Berlin 1835—1864 herausgegeben worden. Unter seinen vielen Schriften sind besonders folgende hervorzuheben: a) Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799; b) Monologe, eine Neujahrsgabe, 1800; c) Vertraute Briefe über Schlegels Lucinde, 1800; d) Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Berlin 1803; e) Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, Berlin 1821—1822. Unter den nachgelassenen Werken sind zu nennen: a) Entwurf eines Systems der Sittenlehre, herausgegeben von Schweizer, 1835; b) Grundriß der philosophischen Ethik, herausgegeben von Twesten, 1841; c) Dialectik, herausg. von Jonas, 1839; d) Aesthetik, herausg. von Lommatzsch, 1842; e) Die Lehre vom Staat, herausg. von Brandis, 1845; f) Erziehungslehre, herausg. von Platz, 1849; g) Psychologie, herausgegeben von George, 1864[1]).

3. Die Philosophie gilt dem Schleiermacher als die Centralwissenschaft, die als solche über allen besonderen Wissenschaften steht. „Sie erzeugt ihren Stoff nicht a priori, aber sie bestimmt die Form desselben, indem sie allen gegebenen Inhalt zu einem Ganzen harmonisirt, den durchgreifenden Zusammenhang aller besonderen Begriffe producirt, diese selbst durch den Totalzusammenhang kritisch bestimmt, und so das systematische Bewußtsein hervorbringt, in dessen formaler Abgeschlossenheit sie selbst besteht." Sie theilt sich in Logik, Metaphysik und Ethik.

4. Die Logik und Erkenntnißlehre Schleiermachers beruht „auf dem Begriff des Wissens als der Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein, welche sich zugleich als Uebereinstimmung der Denkenden untereinander erweisen muß." Es ist daher zu unterscheiden zwischen Stoff und Form des Wissens. Der Stoff wird durch die sinnliche Empfindung oder „organische Function" gegeben; die Form dagegen stammt aus dem Denken oder aus der „intellectuellen Function". Dies ist jedoch nicht zu verstehen, als wären Zeit, Raum, Kategorien u. s. w. bloße Formen unseres Denkens, — Raum und Zeit gelten vielmehr Schleiermachern als Formen der Existenz der Dinge selbst, nicht blos unserer Auffassung der Dinge, und ebenso gesteht er den Kategorien objective Giltigkeit für die Dinge selbst zu — sondern blos so, daß durch das Denken das in der Anschauung Gegebene wissenschaftlich verarbeitet und construirt wird.

5. Dabei entsprechen dann die Formen unserer Erkenntniß, — Begriff und Urtheil — den Formen des Seins: — der Begriff dem Fürsichsein, das Urtheil dem Zusammensein der Dinge, ihrer Wechselwirkung. Die Formen

---

1) Ueber Schleiermacher schrieben: Braniß, über Schl. Glaubenslehre, Berl. 1824; C. Rosenkrantz, Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, Kön. 1836; Schaller, Vorlesungen über Schleiermacher, Halle 1844; Weißenborn, Vorlesungen über Schleiermachers Dialectik und Dogmatik, Lpzg. 1847—1849; C. Schwarz, Schleiermacher, seine Persönlichkeit und seine Theologie, Gotha 1861; F. Vorländer, Schleiermachers Sittenlehre, Marb. 1851; L. Jonas und W. Dilthey, Aus Schleiermachers Leben in Briefen, Berl. 1858 ff.; W. Dilthey, Leben Schleiermachers, Berl. 1870 f.; P. Schmidt, Spinoza und Schleiermacher, Berl. 1868; u. A. m.

des Werdens des Wissens sind Induction und Deduction. Der Deductionsproceß oder die Ableitung aus den Principien darf immer nur in Beziehung auf die Resultate des Inductionsprocesses, der von den Erscheinungen aus zur Erkenntniß der Principien fortgeht, ausgeführt werden. Das ist im Wesentlichen die gleiche Methode, wie sie Hegel befolgt hatte.

6. Die Vielheit der nebeneinander bestehenden Objecte und nacheinander folgenden Processe schließt sich zu einer nicht etwa blos von dem denkenden Subjecte hineingetragenen, sondern an und für sich realen, Object und Subject umfassenden Einheit zusammen. Vermöge dieser realen Einheit bildet das Mannigfaltige ein gegliedertes Ganzes. Diese Totalität alles Existirenden ist die Welt; die Einheit des Weltganzen aber ist Gott. In der Gottesidee wird daher die absolute Einheit des Idealen und Realen, mit Ausschluß aller Gegensätze gedacht; in dem Begriffe der Welt dagegen die relative Einheit des Idealen und Realen unter der Form des Gegensatzes von Natur, in welcher das Reale, und von Geist, in welchem das Ideale vorwiegt. Aber an sich ist Gott Eins und Alles und ohne die Welt nicht zu denken. Und daher ist denn auch die göttliche Ursächlichkeit in der Gesammtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt, so daß Alles wirklich wird und geschieht, wozu es eine Ursächlichkeit in Gott gibt. In Gott ist kein Unterschied zwischen Können und Wollen. Was Gott kann, das will und thut er auch. Kraft und Wirkung decken sich bei ihm vollständig.

7. Von verschiedenen göttlichen Eigenschaften kann keine Rede sein. Von Gott als dem Unendlichen an sich muß alle Unterschiedlichkeit ferne gehalten werden. Das Absolute ist Einheit und Sichselbstgleichheit, welche als solche alle Unterschiede, alle Bestimmungen, alle Eigenschaften ausschließt, in der sich also schlechthin Nichts unterscheiden läßt. Und eben weil es in sich völlig bestimmungslos ist, ist das Absolute auch für uns nicht denkbar und nicht wißbar, weil wir nur das Bestimmte, Gestaltete, sich von Anderem Abgrenzende wissen können. Nur negative und bildliche, anthropomorphisirende Aussagen sind uns über die Gottheit möglich.

8. Jeder Theil der Welt steht mit den übrigen Theilen in Wechselwirkung, worin Wirken und Leiden vereinigt ist. An unser Leiden nun knüpft sich das Gefühl unserer Abhängigkeit, an unser Wirken das Gefühl unserer Freiheit. Ersteres ist die Voraussetzung der Religion, letzteres die Voraussetzung der Sittlichkeit. So kommen wir auf jene beiden Momente der Schleiermacher'schen Lehre, mit deren Entwickelung er sich zumeist beschäftigt hat, nämlich auf seine Religions- und Sittenlehre.

b) Religionstheorie.

§. 105.

1. Dem Unendlichen gegenüber als der Einheit des Weltganzen besteht in uns das Gefühl der absoluten Abhängigkeit. In diesem Abhängigkeitsgefühle wurzelt die Religion. In jenem Abhängigkeitsgefühle ist

nämlich mit dem eigenen Sein zugleich auch das unendliche Sein Gottes mitgesetzt, weil das Abhängigkeitsgefühl zugleich das Abhängige, und das, wovon es abhängig ist, involvirt. Und gerade diese Einheit des Unendlichen und Endlichen im Gefühle macht das Wesen der Religion aus. Handelt es sich daher um den Begriff der Religion, so kann derselbe nach seiner subjectiven und nach seiner objectiven Seite bestimmt werden. Nach ihrer subjectiven Seite gefaßt, besteht die Religion darin, daß wir uns in Einheit fühlen mit dem Unendlichen; nach ihrer objectiven Seite dagegen ist die Religion zu bestimmen als das Sein Gottes in unserem Gefühle, in so fern er in letzterem sich in bestimmter Weise offenbart.

2. So hat denn die Religion ihren Sitz ausschließlich im Gefühle. Nur Gefühle oder Empfindungen bilden den Inhalt der Religion; was nicht Gefühl oder Empfindung ist, ist davon ausgeschlossen. Zwar kann das Denken wiederum auf das religiöse Gefühl reflectiren und den Inhalt der Religion wissenschaftlich bestimmen. Daraus ergeben sich dann bestimmte Sätze, welche in der christlichen Religion Glaubenssätze oder Dogmen genannt werden. Allein in diesen kommt dann nur das Wissen um die Religion zum Ausdruck, nicht die Religion selbst; sie dürfen daher keineswegs mit der Religion als solcher verwechselt werden. Gerade daraus, daß man jene Glaubenssätze mit der Religion verwechselte, sind von jeher alle Religionsstreitigkeiten entstanden. Die Glaubenssätze können falsch sein; die Religion selbst aber bleibt davon ganz unberührt; sie ist immer wahr. Es kann Jemand wahrhaft religiös sein, wenn er auch den falschesten Glaubenssätzen huldigt.

3. Da die Religion nichts anderes ist, als das Sein Gottes in uns, so ist sie an sich unendlich; sie kann deshalb auch in unendlich vielen Formen zur Offenbarung treten, und muß es auch, um zur vollkommenen Verwirklichung zu gelangen. Diese mannigfaltigen Formen nun, in welchen die Religion sich darstellt, sind die positiven Religionen. Jede von diesen hat Eines von den großen Verhältnissen der Menschheit zu Gott zum Mittelpunkte, und bezieht alle übrigen Verhältnisse auf dieses. Es kann daher nur positive Religionen geben; die s. g. natürliche Religion ist ein Unding. Und jede dieser positiven Religionen ist mit den übrigen gleichberechtigt.

4. Das Christenthum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, und unterscheidet sich von anderen solchen Richtungen dadurch, daß in ihr Alles bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung. Die Erlösung setzt dann wiederum den Sündenfall voraus. Es muß also die Frage entstehen, wie denn der Sündenfall und die Erlösung eigentlich aufzufassen seien. In der Beantwortung dieser Frage folgt Schleiermacher im Wesentlichen ganz den Fußstapfen Hegels.

5. Der Sündenfall ist nach Schleiermacher keineswegs als ein zeitliches Geschehniß zu betrachten. Wenn die heilige Schrift von einer ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen spricht, so ist darunter nur die allgemein menschliche Fähigkeit zur Entwickelung und Verwirklichung des Gottesbewußtseins als der höchsten Entwickelungs-

stufe der menschlichen Natur zu verstehen. Damit aber der Mensch zum Gottesbewußtsein komme, muß zuerst das sinnliche Bewußtsein in ihm erwachen. Dieses ist der nothwendige Durchgangspunkt zur Entfaltung des ersteren. Das sinnliche Bewußtsein, für sich genommen, ist aber die Negation des Gottesbewußtseins, befindet sich also zu diesem im Gegensatze, und muß daher unter dem Begriffe der Sünde gefaßt werden.

6. Es ist somit in der Entwickelung des Menschen zum Gottesbewußtsein ein sündiger Zustand, — der Zustand des sinnlichen Bewußtseins — in der Mitte liegend: und das ist es, was die heilige Schrift mit der Lehre vom Sündenfalle ausdrückt. Diese Sünde ist in uns allen als Erbsünde, weil und in so fern in uns allen der Keim zum sinnlichen Bewußtsein ist, der sich mit Nothwendigkeit zu entfalten sucht. Daher ist denn die Sünde auch in letzter Instanz auf Gott als auf ihre Ursache zurückzuführen, eben weil sie der nothwendige Durchgangspunkt zur Entfaltung des Gottesbewußtseins ist. Die Erhebung des Menschen vom blos sinnlichen zum Gottesbewußtsein ist dann das, was die heilige Schrift Wiedergeburt nennt.

7. Diese Wiedergeburt kann jedoch wiederum nur dadurch bewirkt werden, daß uns das Gottesbewußtsein von Christo eingepflanzt, und wir so gewissermaßen in sein Gottesbewußtsein aufgenommen werden. Soll aber Christus im Stande sein, dieses zu bewerkstelligen, so muß vorher in ihm selbst das Gottesbewußtsein absolut kräftig sein. Und das ist denn auch der einzige Vorzug, den wir ihm vor den übrigen Menschen zuschreiben können und müssen. Der Erlöser, sagt Schleiermacher, ist allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, von allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigung seines Gottesbewußtseins.

8. Das Werk Christi besteht hienach ebenfalls blos darin, daß er die Einzelnen in die Gemeinschaft seines Lebens aufnimmt, und ihnen in dieser Aufnahme sein eigenes Gottesbewußtsein, so weit sie dessen fähig sind, sowie in diesem seine eigene Unsündlichkeit und Seligkeit mittheilt, wodurch sie ganz in die Person des Erlösers eintreten und Gott sie nur mehr in Christo sieht. Dadurch wird die Wiedergeburt bewerkstelligt. Sie ist ausschließlich Christi Werk; eine Mitwirkung des Menschen zu derselben ist nicht anzunehmen. Die Form aber, unter welcher in der Wiedergeburt das Leben Christi im Menschen wirklich wird, ist der Glaube. Er allein rechtfertigt. Die Prädestination ist eine absolute.

c) Sittenlehre.

§. 106.

1. Nach Schleiermacher geht die sittliche Aufgabe des Menschen dahin, „daß wir uns durch Handeln der Vernunft immer mehr bewußt und mit bewußter Vernunft immer mehr zu Meistern der Natur machen; mit anderen Worten: sie besteht in dem allgemeinen Vernunftzweck, das in der Natur Vereinzelnte zu durchdringen, es zum eigenen Organe zu machen und zu beseelen, bis daß die ganze Natur unserer Erdoberfläche in den Dienst der Vernunft getreten ist, und die Vernunft die herrschende Seele dieses allgemeinen Naturleibes wird, welches Ziel sich aber nie vollständig erreichen läßt."

2. Die Theile der Ethik sind die Güterlehre, die Tugendlehre und die Pflichtenlehre. „Ein Gut ist jedes Einssein bestimmter Seiten

von Vernunft und Natur. Der Zielpunkt des sittlichen Handelns ist das höchste Gut, d. i. die Gesammtheit aller Einheiten von Natur und Vernunft. Die Kraft, aus welcher die sittlichen Handlungen hervorgehen, ist die Tugend; die verschiedenen Tugenden sind die Arten, wie die Vernunft als Kraft der menschlichen Natur innewohnt. In der Bewegung zum Zielpunkte hin liegt die Pflicht, d. h. das sittliche Handeln in Bezug auf das sittliche Gesetz oder der Gehalt der einzelnen Handlungen als zusammenstimmend zur Hervorbringung des höchsten Gutes. Die verschiedenen Pflichten bilden ein System von Handlungsweisen, welches hervorgeht aus der Gesammtheit der Tugenden des Subjectes, die sich bethätigen in der Richtung auf die Eine ungetheilte sittliche Aufgabe." Das allgemeinste Pflichtgesetz ist: Handle in jedem Augenblicke mit der ganzen sittlichen Kraft, und die ganze sittliche Aufgabe anstrebend[1]).

3. Der Staat beruht auf einem Naturbildungsproceß, welcher von einer Masse ausgeht, die durch Volkseigenthümlichkeit miteinander verbunden ist. „Die Entstehung des Staates setzt also eine zum Staatwerden reife Volksmasse voraus, welche, durch einen äußeren Anlaß hervorgerufen, das Bewußtsein einer politischen Vereinigung in sich entwickelt. Der Staat ist gesetzt, sobald sich jener Proceß in das Verhältniß von Obrigkeit und Unterthanen ordnet. Erst durch den Staat entsteht das Recht, dessen Gebiet nur so weit sich erstreckt, als der Verkehr mit allen durch ihn gesetzten Verhältnissen reicht. Die wesentlichen Gewalten im Staate sind die gesetzgebende und vollziehende."

4. Mit dem Glauben an Gott und mit der Sittlichkeit hängt der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit der Seele nicht nothwendig zusammen. Vielmehr ist die Sehnsucht nach persönlicher Unsterblichkeit dem Geiste der Frömmigkeit geradezu zuwider. Denn die Religion strebt ganz darauf hin, daß die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich verlieren sollen in's Unendliche; daß wir, indem wir des Weltalls inne werden, auch so viel als möglich Eins werden sollen mit ihm. Nicht die individuelle Fortdauer der Seele also ist die wahre Unsterblichkeit, sondern mitten in der Endlichkeit Einswerden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblicke: das ist die Unsterblichkeit der Religion. Da aber doch Christus eine persönliche Unsterblichkeit lehrt, eine solche aber ohne den Leib nicht möglich ist, so kommt Schleiermacher zuletzt zur Annahme einer Palingenesie, und führt die Idee der Unsterblichkeit auf den Begriff jener Palingenesie zurück.

5. Zu den Philosophen, auf deren Richtung Schleiermacher von beträchtlichem Einfluß geworden ist, gehören Brandis; Braniß (Die Logik in ihrem Verhältnisse zur Philosophie, geschichtlich betrachtet, Berlin 1823; Grundriß der Logik, Berlin 1830; Ueber Schleiermachers Glaubenslehre, Berl. 1824; System der Metaphysik, Bresl. 1834;

---

1) Die vertrauten Briefe über Schlegels „Lucinde" fordern die ungetheilte Einheit des sinnlichen und geistigen Elementes in der Liebe, und bekämpfen die Entweihung des Göttlichen in ihr, die durch unverständige Zerlegung in ihre Elemente, in Geist und Fleisch, erfolge.

u. a. m.); Jonas Lommatzsch; Ritter (System der Logik und Metaphysik, Gött. 1856; Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, Gött. 1862—64 u. s. w.); Leop. George (Ueber Princip und Methode der Philosophie, mit Rücksicht auf Hegel und Schleiermacher, Berl. 1842; System der Metaphysik, Berl. 1844; Lehrbuch der Psychologie, Berl. 1854, u. s. w.); Richard Rothe (Theologische Ethik, Wittenb. 1845—48); Adolf Helfferich (Die Metaphysik als Grundwissenschaft, Hamb. 1846, u. s. w.); Vorländer (Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele, Berl. 1841; Erkenntnißlehre, 1847); Felix Eberty, u. A. m.

7. Arthur Schopenhauer.

§. 107.

1. Schopenhauer wurde 1788 zu Danzig geboren. Seine Mutter war die als Roman- und Reiseschriftstellerin bekannte Johanna Schopenhauer. Nachdem er in seiner Jugend Reisen durch Frankreich und England gemacht hatte, bezog er 1809 die Universität Göttingen und studirte außer Naturwissenschaft und Geschichte besonders Philosophie unter der Leitung des Skeptikers Schultze, worauf er zu Jena promovirte. Von 1814—18 lebte er in Dresden, mit literarischen Arbeiten beschäftigt, machte dann eine Reise nach Rom und Neapel und habilitirte sich endlich 1820 zu Berlin, wo er bis 1831 lehrte. Durch die Cholera von Berlin verscheucht, lebte er seitdem in Frankfurt am Main, wo er 1860 starb.

2. Unter den Schriften Schopenhauers ist, von seiner Promotionsschrift: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" abgesehen, vorzugsweise zu nennen sein Hauptwerk: „Die Welt als Wille und Vorstellung, 4 Bücher" nebst einem Anhange, der eine Kritik der Kant'schen Philosophie enthält, Lpz. 1819. Dazu kommen dann noch folgende weitere Schriften: „Ueber das Sehen und die Farben", Lpz. 1816; „Ueber den Willen in der Natur", Frankf. 1836; Die beiden Grundprobleme in der Ethik", Frankf. 1841; „Parerga und Paralipomena", 2 Bde., Berl. 1851; Aus Sch.'s handschriftl. Nachlaß, herausg. von Frauenstädt, Lpz. 1864[1]).

3. Schopenhauer stellt an die Spitze seines Systems den Satz: Wie kein Subject ohne Object möglich ist, so gibt es auch kein Object ohne Subject. Daraus folgt, daß die Welt, als Object gefaßt, nicht eine für sich seiende Existenz habe, sondern daß sie nur für das Subject sei. Mit anderen Worten: „Die Welt ist meine Vorstellung, d. h. die Welt

1) Ueber Schopenhauer schrieben: Frauenstädt und Lindner, A. Schopenhauer, von ihm, über ihn, Berl. 1863; Ad. Cornill, A. Schopenhauer, als eine Uebergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung, Heidelb. 1856; C. G. Bähr, die Sch.'sche Philosophie, Dresden 1857; Rud. Seydel, Sch.'s System, dargestellt und beurtheilt, Lpz. 1857; Victor Kiy, Der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers, Berl. 1866; R. Haym, Arth. Schopenhauer, Berl. 1864; W. Gwinner, Sch. aus persönlichem Umgang dargestellt, Lpz. 1862; D. Asher, A. Schopenhauer, Neues von ihm und über ihn, Berl. 1871; H. Fromann, A. Schopenhauer, Drei Vorlesungen, Jena 1872; A. de Balche, Renan et Schopenhauer, Odessa 1870; Busch, Arthur Schopenhauer, München 1878 (Aufl. 2.); Tschofen, Die Philosophie Schopenhauers und ihre Relation zur Ethik, München 1879; u. A. m.

ist nur für meine Vorstellung und in dieser als Object wirklich. Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unabweisbar mit diesem Bedingtsein durch das Subject behaftet, d. h. ist nur für das Subject da. — Damit ist der Kant'sche Subjectivismus im Princip adoptirt; Alles ist nur Erscheinung und da die Erscheinung der Vorstellung correspondirt, so ist auch Alles nur Vorstellung, hat nur eine subjective Realität.

4. Während aber Kant als Träger der Erscheinung ein für uns unerkennbares „Ding an sich" vorausgesetzt hatte, zieht dagegen Schopenhauer aus jener gänzlichen und durchgängigen Relativität der Welt als Vorstellung den Schluß, daß das innerste Wesen der Welt in einer ganz anderen, von der Vorstellung durchaus verschiedenen Seite derselben zu suchen sei. Die objective Welt, die Welt als Vorstellung, ist mithin nur die eine, die äußere Seite der Welt; diese hat jedoch noch eine ganz andere Seite, die ihr innerstes Wesen, ihr Kern, das „Ding an sich" ist, und dieses innerste Wesen der Welt ist nicht etwas uns Unbekanntes, und Unerkennbares, sondern es ist das für uns Bekannteste, — der Wille.

5. Den Begriff des Willens nimmt aber Schopenhauer in einem weit über den gewöhnlichen Sprachgebrauch hinausgehenden Sinne, indem er darunter nicht nur das bewußte Begehren, sondern auch den unbewußten Trieb bis herab zu den in der unorganischen Natur sich bekundenden Kräften versteht. Denn nur in solcher Fassung konnte er ihn möglicherweise als das innerste Wesen der Welt auffassen. Demnach geht seine Lehre dahin, daß die ganze Welt nur die Objectivation eines einheitlichen Grundwillens sei, der in allen Dingen der Welt in bestimmter Weise hervortritt, sich objectivirt. Um diesen Satz zu begründen, argumentirt er in folgender Weise:

6. Unser Willensact und die Action unseres Leibes sind nicht zwei objectiv erkannte, durch das Band der Causalität miteinander verknüpfte, verschiedene Zustände, sondern sie sind eins und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben. Die Action des Leibes ist nichts anderes, als der objectivirte, d. h. in die Offenbarung getretene Act des Willens. Eben deshalb ist denn auch der ganze Leib nichts anderes, als der objectivirte, d. i. zur Vorstellung gewordene Wille, die Objectivität des Willens. Diese Erkenntniß nun, die wir von dem Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben, gibt uns den Schlüssel zum Verständniß und zur Erklärung des Wesens aller übrigen Dinge.

7. Wir müssen nämlich alle Objecte, die nicht unser eigener Leib, und daher allein als Vorstellungen in unserem Bewußtsein gegeben sind, nach Analogie unseres eigenen Leibes beurtheilen, und daher annehmen, daß, „wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellung und darin mit ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Dasein als Vorstellungen des Subjectes bei Seite setzt, das dann noch übrig bleibende seinem inneren Wesen nach dasselbe sei mit dem, was wir in uns Wille nennen." Und daher müssen, wie unser Leib nur die Objectivation des Willens ist, so auch alle übrigen Dinge als Objectivationen dieses Willens aufgefaßt werden.

8. Aber nun frägt es sich weiter, wie es denn komme, daß der Eine (Welt-) Wille sich in so verschiedener Weise objectivire. Um diese Frage zu beantworten und einen Erklärungsgrund für die Stufenreihe der Weltdinge zu gewinnen, setzt Schopenhauer zwischen die Einheit des Willens und die Individuen, in denen er erscheint, die Ideen als reale Species in die Mitte. Das einzelne Ding ist somit nur mittelbar Objectivation des Willens; die unmittelbare Objectivation des letzteren ist die Idee. Die Ideen sind hienach die Stufen der Objectivation des Willens, welche, in zahllosen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Musterbilder dieser letzteren oder als die ewigen Formen der Dinge dastehen, und keinem Wechsel unterworfen sind, während die Individuen in beständigem Werden und Vergehen begriffen sind.

9. Als die niedrigste Stufe der Objectivation des Willens stellen sich dar die allgemeinsten Kräfte der Natur, welche theils in jeder Materie ohne Ausnahme erscheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, theils sich unter einander in die überhaupt vorhandene Materie getheilt haben, so daß einige über diese, andere über jene Materie herrschen, wie Starrheit, Flüssigkeit, Elasticität, Electricität, Magnetismus, chemische Eigenschaften und Qualitäten aller Art. Die oberen Stufen der Objectivation des Willens dagegen, auf welchen immer bedeutender die Individualität hervortritt, erscheinen in den Pflanzen und Thieren, bis herauf zum Menschen, in welchem endlich das Bewußtsein hervortritt.

10. Jede Stufe der Objectivation des Willens macht der anderen die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Daher stellt jeder Organismus die Idee, deren Abbild er ist, nur nach Abzug jenes Theiles seiner Kraft dar, welcher verwendet wird auf Ueberwältigung der niederen Ideen, die ihm die Materie streitig machen. Und je nachdem dem Organismus die Ueberwältigung jener die tieferen Stufen der Objectivation des Willens ausdrückenden Naturkräfte mehr oder weniger gelingt, wird er zum vollkommeneren oder unvollkommeneren Ausdruck seiner Idee, d. h. er steht näher oder ferner dem Ideal, welchem in seiner Gattung die Schönheit zukommt.

11. Das Erkennen gehört zur Objectivation des Willens auf ihren höheren Stufen. Ursprünglich und ihrem Wesen nach ist die Erkenntniß dem Willen durchaus dienstbar; bei den Thieren ist diese Dienstbarkeit nie aufzuheben. Im Menschen aber kann die Erkenntniß vom Dienste des Willens sich losreißen, und indem sie sich davon losreißt, leuchtet im Menschen die Idee auf; wir erkennen nicht mehr blos das Einzelobject, sondern vielmehr die ewige Form desselben, die Idee, die unmittelbare Objectivität des Willens auf dieser Stufe. Diese Erkenntnißart ist der Ursprung der Kunst. Die Kunst, das Werk des Genies, stellt nämlich die durch reine Contemplation aufgefaßten ewigen Ideen in individuellen Gestalten dar, und ist so die höchste Stufe menschlichen Aufschwungs.

12. Die Welt ist nicht die beste, sondern so schlecht als nur möglich. Das Ansich des Lebens, der Wille zum Dasein, das Dasein selbst ist ein

stetes Leiden, theils jämmerlich, theils schrecklich. Die Kunst erhebt zwar den Menschen durch den Genuß des Schönen vorübergehend über dieses Leid; aber sie erlöst ihn nicht vollständig. So lange der Wille sich selbst bejaht, d. h. so lange er, nachdem die Erkenntniß des Lebens eingetreten ist, dieses ebenso will, wie er es bis dahin ohne Erkenntniß im blinden Drang gewollt hat, so lange ist und bleibt er dem Leid des Lebens unterworfen. Dauernde Erlösung aus diesem Leide gewinnt der Mensch nur dadurch, daß er den Willen zum Leben verneint. Diese Selbstaufhebung des Willens ist das wahre Quietiv des Willens.

13. Auf diese Voraussetzungen stützen sich die ethischen Forderungen Schopenhauers. Die nächste Forderung ist nämlich das auf dem Bewußtsein der Identität unseres Willens mit allem Willen beruhende Mitleid mit dem von allem Leben unabtrennbaren Leide; die höchste Aufgabe aber ist die Aufhebung — nicht des Lebens, sondern — des Willens zum Leben durch Ascese. Schopenhauer sympathisirt mit den indischen Büßern, mit der buddhistischen Lehre von der Aufhebung des Leidens durch den Austritt aus der bunten Welt des Lebens (Sansara) und Eingang in die Erkenntnißlosigkeit (Nirwana). Das Ziel und Ende des Ganzen ist also die Selbstvernichtung.

14. Zahlreich und schwer sind die Verirrungen, in welche die neuere Philosophie, nachdem sie sich vom Christenthum emancipirt, hineingerathen ist. Das Schrecklichste ist aber doch noch dieses, daß dem Menschen die buddhistische Selbstvernichtung zur ethischen Aufgabe seines Lebens gesetzt wird [1]).

15. Wir sind nicht gewillt, die lange Reihe idealistisch-pantheistischer Systeme der neuesten Zeit hier noch weiter zu verfolgen. Der Grundgedanke ist ja überall derselbe, und die verschiedenen Formen, in welchen letzterer hervortritt, verlieren zuletzt, wenn sie zu zahlreich werden, das Interesse. Wir beschränken uns daher darauf, nur noch Folgende zu nennen:

a) Immanuel Hermann Fichte, Sohn des älteren Fichte (Das Erkennen als Selbsterkennen, 1833; Speculative Theologie, 1846; System der Ethik, 1850; Zur Seelenfrage, 1859; Psychologie, 1864). Fichte nimmt mit Schelling in seiner mystisch theosophischen Periode in Gott eine „ewige Natur" an, aus welcher er die Welt schafft.

b) Moriz Chalybäus (1796—1862). (Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre, 1846; System der speculativen Ethik, 1850; Philosophie und Christenthum, 1853; Fundamentalphilosophie, 1861). Er betrachtet Gott als den absoluten Geist, setzt aber in Gott zugleich eine ewige Materie als den Möglichkeitsgrund der Welt.

c) Christian Weisse, † 1866 (Grundzüge der Metaphysik, 1835; Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums, 1855). Vorher ein entschiedener An-

1) Der bedeutendste unter Schopenhauers Anhängern ist Julius Frauenstädt (Die Naturwissenschaft in ihrem Einflusse auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie, Lpz. 1855; Ueber den Materialismus, Lpz. 1856; Briefe über die natürliche Religion, Lpz. 1858; Das sittliche Leben, ethische Studien, Lpz. 1866, u. A. m.).

hänger Hegels ging Weisse später von diesem ab, und schloß sich mehr der Böhme-Schelling'schen Anschauung an[1]).

III. Der Realismus.

1. Johann Friedrich Herbart.

a) Sein Leben und seine Schriften. Allgemeine Grundsätze seiner Philosophie.

§. 108.

1. Eine entschiedene Reaction gegen die durchweg idealistische Richtung der neuesten Philosophie begegnet uns zuerst in dem System Herbarts. Im Anschluß an eleatische, platonische und Leibnitz'sche Ideen hat Herbart eine philosophische Doctrin ausgebildet, die er selbst als Realismus im Gegensatze zum Idealismus bezeichnet. Johann Friedrich Herbart ward 1776 zu Oldenburg geboren, wo sein Vater Justizrath war. Im Jahre 1794 bezog er die Universität Jena, und studirte hier Philosophie unter Leitung Fichte's, von dessen Grundsätzen er sich aber bald lossagte. Im Jahre 1797 ward er Hauslehrer in der Berner Familie von Steiger in Interlaken. Nach seiner Rückkehr aus der Schweiz habilitirte er sich 1802 zu Göttingen als Docent der Philosophie und Pädagogik, ward später Professor daselbst und 1809 Professor zu Königsberg. Im Jahre 1833 nahm er einen Ruf nach Göttingen an, und lehrte daselbst bis zu seinem Tode im Jahre 1841.

2. Die sämmtlichen Werke Herbarts hat Hartenstein in 12 Bänden herausgegeben. Die hauptsächlichsten seiner Schriften, die in das philosophische Gebiet einschlagen, (Herbart schrieb auch pädagogische Schriften, deren hauptsächlichste ist: Allg. Pädagogik, aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet, Gött. 1806), dürften folgende sein: a) Hauptpunkte der Metaphysik, Gött. 1806 und 1808; b) Hauptpunkte der Logik, Gött. 1808; c) Allgemeine praktische Philosophie, Gött. 1808; d) Lehrbuch der Einleitung in die Philosophie, Kön. 1813; e) Lehrbuch der Psychologie, Kön. u. Lpz. 1816; f) Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden, Kön. 1822; g) Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, Kön. 1824—25; h) Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre, Kön. 1828—29; i) Kurze Encyclopädie der Philosophie, aus praktischen Gesichtspunkten entworfen, Halle 1831; k) Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, Briefe an Griepenkerl, Gött. 1836; l) Analytische Beleuchtung des Naturrechtes und der Moral, Gött. 1836; m) Psychologische Untersuchungen, Gött. 1839—40; n) Gespräche über das Böse, Kön. 1817; u. s. w.[2]).

---

1) Erwähnt kann auch noch werden: Rosenkrantz in München, der in seinem Buche „Wissenschaft des Wissens" eine Lehre vorträgt, die gleichfalls in die pantheistische Anschauung überschlägt.

2) Ueber Herbart handeln: Voigdt, Zur Erinnerung an Herbart, Kön. 1841; Leander, Ueber Herbarts philos. Standpunkt, Lund. 1865; Langenbeck, Die theoret. Philos. Herbarts u. s. w., Berl. 1867; Ziller, Herbart'sche Reliquien, E. Suppl. zu H.'s s. WW., Lpz. 1871; Schoel, Herbarts philos. Lehre von der Religion, Dresden 1884; Capesius, Die Metaphysik Herbarts, Lpz. 1878; u. A. m.

3. Herbart definirt die Philosophie als die wissenschaftliche Bearbeitung der allgemeinen und wesentlichen Begriffe der menschlichen Intelligenz. Er theilt sie in drei Haupttheile: in die Logik, welche auf die Verdeutlichung der Begriffe geht; dann in die Metaphysik, deren Aufgabe darin besteht, die Erfahrungsbegriffe zu berichtigen, dadurch, daß sie die Widersprüche aufzeigt, welche in denselben liegen, und dann diese Widersprüche zu beseitigen sucht, indem sie selbe durch Ergänzung derart verändert, daß die in ihnen liegende logische Schwierigkeit verschwindet; und endlich in die Aesthetik, welche auf die Ergänzung der Begriffe durch Werthbestimmungen geht. Es gibt nämlich auch Begriffe, welche zwar nicht eine Veränderung nothwendig machen, wohl aber einen Zusatz in unserem Vorstellen herbeiführen, der in einem Urtheile des Beifalles oder des Mißfallens besteht: und diese Begriffe sind der Gegenstand der Aesthetik, welche auch die Ethik in sich schließt.

4. Nach Herbart ist das einzig mögliche Fundament des Wissens vom Realen die Empfindung. Die Empfindung bietet uns jedoch nicht den Inhalt, sondern nur den Stoff des Wissens dar; denn die Empfindungen sind blos unsere Zustände, ohne daß irgend eine Aehnlichkeit, irgend ein Abbild, irgend ein Erkennen des Vorhandenen in denselben dürfte gesucht werden. Daraus folgt, daß wir, da außer den Empfindungen uns Nichts gegeben ist, von dem „Was" des Seienden, sowie von dem wirklichen Geschehen durchaus Nichts wissen können. Das Ansich der Dinge ist uns unbekannt. Unser Wissen beschränkt sich blos auf die Form des Gegebenen; unser Gewußtes ist und bleibt immer blos ein Formales, d. h. es bildet nichts als Verhältnisse ab, ohne daß die Verhältnißglieder einzeln bekannt wären.

5. Wir wissen nämlich, sofern unsere Empfindungen in bestimmten Gruppen oder Reihen sich zusammenfügen, daß Etwas, und zwar Vieles und Verschiedenes da ist, und daß unter seinen Qualitäten, die wir nicht kennen, Verhältnisse stattfinden. Diese Verhältnisse nun den Winken der Erfahrung gemäß gehörig zu bestimmen, macht die ganze Angelegenheit unseres theoretischen Wissens aus. Somit laufen alle vermeinten Qualitäten oder Eigenschaften auf Relationen hinaus; wir erkennen keine Qualitäten, und was man dafür hält, sind keine Qualitäten, sondern blos Relationen. Qualitäten, Eigenschaften, Attribute gibt es für uns nicht.

6. Verhält es sich aber also, dann kann das logisch Allgemeine keine Realität für sich in Anspruch nehmen. Das Allgemeine ist nur eine Abbreviatur zur Bequemlichkeit. Die allgemeinen Begriffe werden aus Gesammteindrücken von ähnlichen Gegenständen gebildet als aus dem rohen Material; jene Gesammteindrücke sind aber nur Complexionen, worin das Aehnliche der Theilvorstellungen das Uebergewicht hat über dem Verschiedenartigen. Die einzelnen Vorstellungen liegen wirklich als Bestandtheile in denen, welche für allgemein gehalten werden, und das Allgemeine hat nur darum Giltigkeit, weil es in jedem Einzelnen wiederkehrt. In allgemeinen Sätzen und Beweisen finden wir uns blos der Mühe überhoben, das Einzelne, ihm Gleichartige,

nochmal mit derjenigen Nachforschung zu verfolgen, die wir jetzt anstellen würden, wenn wir sie nicht schon angestellt hätten.

7. Für das speculative Wissen hat daher das Allgemeine keinen Werth. Das speculative Wissen hat vielmehr, wie bereits angedeutet, wesentlich nur den Zweck, das Fehlerhafte der ursprünglich erzeugten Bilder zu entdecken und zu berichtigen, bis diejenigen Verhältnisse der unbekannten Qualitäten des Seienden zum Vorschein kommen, die man voraussetzen muß, weil man sonst die gegebenen Formen der Erfahrung nicht ohne Widerspruch denken könnte. Darin geht alle metaphysische Untersuchung auf; weiter erstreckt sie sich nicht.

b) Metaphysik.

§. 109.

1. Indem nun Herbart in seiner Metaphysik zu der oben bezeichneten Berichtigung der Erfahrungsbegriffe sich anschickt, bereitet er sich den Weg hiezu durch die Skepsis. Jeder tüchtige Anfänger in der Philosophie, sagt er, ist Skeptiker; aber es ist auch jeder Skeptiker als solcher nur Anfänger. Man darf bei der Skepsis nicht beharren, sondern muß durch selbe zur Reife des Gedankens, zum Wissen vordringen. Die Skepsis bethätigt aber Herbart gerade dadurch, daß er die Widersprüche aufzuzeigen sucht, die in den gewöhnlichen Begriffen von Raum, Zeit, Materie, Substanz, Causalität, Ich u. s. w. enthalten sind.

2. Von da schreitet er dann fort zur Berichtigung und Umbildung der genannten Begriffe, indem er die nothwendigen Ergänzungsbegriffe oder die Beziehungspunkte aufsucht, durch welche die in denselben gelegenen Widersprüche sich auflösen lassen. Dabei theilt er dann die Metaphysik wiederum ein in Methodologie, welche das wissenschaftliche Verfahren lehrt, das die Metaphysik bei der gedachten Operation einzuhalten hat, dann in Ontologie, welche vom Sein, von der Inhärenz und von der Veränderung handelt, ferner in Synechologie, welche das Stetige, das Continuum zu erklären sucht, und endlich in Eidologie, welche von den Erscheinungen und den ihnen entsprechenden Vorstellungen handelt.

3. Wenden wir uns zuerst zur Lehre Herbarts vom Seienden oder Realen! Soll der Begriff des Seienden oder Realen festgestellt werden, so muß hiebei die Wissenschaft vom Gegebenen ausgehen. Was gegeben ist, ist wirklich gegeben; es ist nicht blos subjectiver Schein; denn ohne die Voraussetzung der wirklichen Existenz des Gegebenen würde auch der Schein, die Empfindung, das Vorstellen und Denken aufgehoben. Und eben dadurch nun, daß wir das Gegebene im Denken nicht aufheben können, entsteht in uns der Begriff des Seienden; die bloße Anerkennung des Nichtaufzuhebenden ist der Begriff des Seienden, des Realen. Mithin ist letzteres nicht etwas vom Denken Gesetztes, sondern etwas auf sich Beruhendes, vom Denken blos Anzuerkennendes.

4. Das Seiende, das Reale ist daher absolute Position, und folglich auch etwas schlechthin Positives oder Affirmatives, ohne alle Negation und Beschränkung, welche dessen Absolutheit wieder aufheben würde. Ebenso und aus dem nämlichen Grund ist es zu fassen als etwas schlechthin Einfaches, das alle innere Vielheit, alle Zusammensetzung ausschließt; es ist daher auch nicht zeitlich und räumlich, d. i. nicht ausgedehnt in der Zeit und im Raume, keine stetige Größe, kein Continuum; alle diese Bestimmungen müssen von dem Seienden oder Realen, in so fern es ein Absolutes ist, ferne gehalten werden.

5. Gilt dieses vom Seienden oder Realen im Allgemeinen, so entsteht nun die weitere Frage, wie denn das einzelne bestimmte Ding aufzufassen sei. Das führt uns auf den zweiten Punkt der Ontologie: auf das Problem der Substanz und Inhärenz. Jedes wahrnehmbare Ding stellt sich den Sinnen dar als ein Complex mehrerer Merkmale, und man denkt demzufolge das Ding als Substanz und die Merkmale als dieser Substanz inhärirend. Allein das ist widersprechend. Denn sondert man die Merkmale ab, welche das Ding haben soll, um zu sehen, was das Ding rein an sich sei, so findet sich, daß gar nichts übrig bleibt. Daraus ist ersichtlich, daß es eben nur der Complex der Merkmale, deren Verbindung zu einem Ganzen war, was wir als das fragliche „Ding" betrachteten. Was folgt nun aber daraus?

6. Da jeder Schein auf ein bestimmtes Reale hinweist, so müssen unstreitig so viel Schein, so viele Realen gesetzt werden. Daher haben wir das Ding mit mehreren Merkmalen anzusehen als einen Complex von vielen einfachen Substanzen, Monaden oder Realen, deren Qualität übrigens bei verschiedenen verschieden ist. Die erfahrungsmäßig wiederkehrende Gruppirung dieser Realen wird von uns für ein Ding gehalten. Also ist die Unterscheidung zwischen Substanz und Accidens im gewöhnlichen Sinne unrichtig; es gibt kein Accidens, wie keine Substanz als Correlat zum Accidens. Keine der ursprünglichen Realen ist an sich Substanz, sondern wenn sie Erscheinungen tragen sollen, so müssen sie in Gemeinschaft mit anderen Realen stehen, und gerade diese Gemeinschaft bestimmter Realen mit einander ist das bestimmte Ding.

7. Aber wie kommt es denn dann, daß, wenn das bestimmte Ding nur auf den bestimmten Verhältnissen gewisser Realen zu einander beruht, doch der Schein in uns erregt wird, als hätten wir eine einheitliche Substanz mit mehreren Merkmalen? Diese Frage beantwortet Herbart in folgender Weise: „In jener Gemeinschaft bestimmter Realen mit einander behauptet immer eine der vielen Realen eine solche Stellung unter den anderen, daß alle ihrerseits auf diese Eine hinweisen und sich wie Radien der Gesammterscheinung in dieser als dem Mittelpunkte vereinigen. Diese gibt dann den Vereinigungspunkt des vielfachen Scheines ab, und bewirkt dadurch die Einheit des letzteren, vertritt somit die Stelle der „Substanz", während alle übrigen die Ursachen der erscheinenden Merkmale abgeben, und selbst auch hinwiederum

durch ihre Stellung die Ursache sind, daß jenes Eine als die Substanz erscheint."

8. Wir kommen nun zum dritten Begriffe, zum Begriff der Veränderung. Das Reale an sich kann keiner Veränderung unterworfen sein, weil es absolut und einfach ist. Ebendeßhalb kann auch ein einfaches Reales nicht als wirkende Ursache der Veränderung eines anderen sich verhalten, weil damit die Unveränderlichkeit dieses anderen aufgehoben wäre. Es gibt daher keine transiente Ursache der Veränderung im Bereiche der einfachen Realen. Was wir Veränderung nennen, kann nur in dem Wechsel der Gemeinschaft der Realen unter einander in einem Dinge bestehen. Das ist die einzig mögliche Erklärung des Begriffes der Veränderung.

9. Aber damit ein solcher Wechsel der Gemeinschaft der Realen untereinander eintreten könne, muß doch etwas geschehen. Denn wo starre Ruhe ist, und alles wirkliche Geschehen ausgeschlossen bleibt, da kann es zu keiner Veränderung kommen. Dieses wirkliche Geschehen nun, wodurch die Veränderung bedingt ist, kann, da alle transiente Ursächlichkeit von den Realen ausgeschlossen ist, nur ein den Realen selbst immanentes sein. Und dieses den Realen selbst immanente Geschehen reducirt sich nach Herbart auf die Selbsterhaltung der letzteren gegen mögliche Störungen. Jede Reale sucht sich selbst zu erhalten gegen mögliche Störungen, die von Außen kommen können, — das ist ihre einzige Wirksamkeit. Da aber die Störungen verschieden sein können, so muß auch die Selbsterhaltung der Realen in verschiedener Weise sich modificiren, in verschiedenen Modificationen auftreten. Daher beruht alle Veränderung nur auf dem Wechsel verschiedener Störungen und Selbsterhaltungen in den Realen eines Dinges, in so fern dadurch allein ein Wechsel der Gemeinschaft unter jenen Realen beursacht werden kann.

10. Auf der Grundlage dieser ontologischen Principien sucht nun Herbart zunächst in der Synechologie das Wesen des Stetigen, der Materie zu erklären. Da die Realen etwas schlechterdings Einfaches sind, so vermögen sie einander gegenseitig zu durchdringen, und würden es auch, wenn nicht jede Reale dadurch, daß sie sich selbst erhält, gegen das vollständige Eindringen der anderen reagirte und sie dadurch gewissermaßen aus sich hinaustriebe. So gestaltet sich zwischen den Realen eine Art Attraction und Repulsion, in so fern das Eindringen der einen Reale in die andere als Attraction und die Verhinderung dieses Eindringens durch die andere in Kraft ihrer Selbsterhaltung als Repulsion bezeichnet werden kann.

11. Auf dieser Attraction und Repulsion nun beruht das, was wir Materie nennen. Wenn nämlich Attraction und Repulsion mit einander in's Gleichgewicht treten, dann entsteht eine gewisse Verbindung der bezüglichen Realen mit einander, und dadurch ist dann eo ipso die Materie als Klümpchen, als Atom und als Masse gegeben. Der Grund also, durch welchen die körperliche Masse existirt, besteht darin, daß sich der äußere Zustand der Lage der Elemente richtet nach dem inneren Zustande oder nach den Selbsterhaltungen jedes Elementes gegen die, mit welchen es zusammen ist. Die

Materie ist somit keineswegs ein eigentliches Continuum; sie ist nur real als eine Summe einfacher Wesen, in welchen etwas geschieht, was den Schein oder die Erscheinung der Continuität zur Folge hat.

12. Verhält es sich aber also, dann folgt, daß auch Raum und Zeit nichts Wirkliches sind. Die Materie als ein räumliches und zeitliches Reales, mit räumlichen und zeitlichen Kräften Vorgestelltes, wie wir sie zu denken pflegen, gehört weder in das Reich des Seins, noch in das des wirklichen Geschehens, sondern sie ist eine bloße Erscheinung. Raum und Zeit sind allerdings nicht blos subjective Formen der Anschauung; sie sind vielmehr der Möglichkeit nach angelegt in den einfachen Realen, in so fern diese in ihrem Zusammensein, in welchem sie die Materie bilden, dem anschauenden Subjecte nothwendig als zeitlich und räumlich erscheinen. Aber dabei hat es auch sein Bewenden; Zeit und Raum sind ein objectiver Schein, — nichts weiter.

c) Psychologie.

§. 110.

1. Unser Ich, lehrt Herbart weiter, ist ein Ding, ein bestimmtes Seiendes, weil es mit vielen Eigenschaften, wechselnden Zuständen, Kräften, Thätigkeiten und Leiden erscheint. Wie nun jedes Ding mit verschiedenen Merkmalen nichts anderes ist, als ein Zusammensein mehrerer einfacher Realen, von denen die eine so zu sagen als die Centralreale erscheint, so muß solches auch bei unserem Ich, weil es gleichfalls unter vielfachen Eigenschaften, Zuständen und Thätigkeiten auftritt, der Fall sein. Jene Centralreale nun, die im Verhältniß zu den peripherischen Realen als die Substanz des Ichs erscheint, ist die Seele. Die Seele ist daher unter demselben Begriff zu fassen, wie die Reale überhaupt. Sie ist ein absolut seiendes, einfaches, untheilbares und unzerstörbares Wesen. Das einfache Was der Seele ist uns unbekannt, gleichwie solches bei jeder anderen Reale stattfindet; wir erkennen sie nur als das Bestehende und Bleibende, das dem wandelbaren Ich des Gesunden, des Wahnsinnigen, des Genesenden stets auf gleiche Weise zu Grunde liegt.

2. Als einfache Reale ist die Seele nicht das Lebensprincip des Leibes; denn in diesem Falle müßte sie einen realen Einfluß auf den Leib ausüben, während es doch im Bereiche der Realen keine transiente Ursächlichkeit gibt. Nur die geistige Regsamkeit ist der Seele zuzuschreiben; das Leben gehört der Materie an. Die Seele wohnt daher nur im Leibe, und ihr Sitz in dem letzteren ist das Gehirn, näher bestimmt die Gegend im Uebergange zwischen Gehirn und Rückenmark. Ihre Einwohnung im Leibe ist vermittelt durch das Nervensystem; dieses ist nämlich nur zum Dienste der Seele bestimmt, und trägt zu den vegetativen Functionen des Leibes nichts bei. Während daher der Leib als Pflanze für sich lebt, ist die Seele vermittelst des Nervensystems dem Leibe eingepflanzt, und verhält sich sammt dem

Nervensystem zu dem Leibe gleichsam als Parasit, dem Leibe mehr zur Last, als zur Hilfe.

3. Von verschiedenen Vermögen der Seele kann ebenso wenig die Rede sein, wie von verschiedenen Vermögen der Realen überhaupt. Die Seele, sagt Herbart, hat gar keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen, noch etwas zu produciren. Sie hat ursprünglich weder Vorstellungen, noch Gefühle, noch Begierden; sie weiß nichts von sich selbst, noch von anderen Dingen; es liegen in ihr auch keine Formen des Anschauens und Denkens, keine Gesetze des Wollens und Handelns, auch keinerlei wie immer entfernte Vorbereitungen zu dem allen. Wenn man zwischen Vorstellungs-, Gefühls- und Willensvermögen unterscheidet, so sind diese Ausdrücke blos logische Gattungsnamen zur vorläufigen Classification der psychischen Phänomene.

4. Wie allen anderen Realen nur Eine Thätigkeit zukommt, die Thätigkeit der Selbsterhaltung, so ist das Gleiche auch von der Seele zu sagen. Sie erhält sich selbst; darin geht alle ihre Thätigkeit auf. Die Selbsterhaltungen der Seele aber sind Vorstellungen. „Werden nämlich die Sinne afficirt, und setzt die Bewegung mittelst der Nerven zum Gehirn sich fort, so wird die Seele von den einfachen realen Wesen, die in ihrer nächsten Umgebung sind, durchdrungen; sie übt dann eine Selbsterhaltung wider die Störung, die sie durch jede der ihrigen total oder partial entgegengesetzte Qualität eines jeden von jenen anderen einfachen Wesen erleiden würde; und jede solche Selbsterhaltung der Seele ist eine Vorstellung."

5. Sind mehrere Vorstellungen zugleich in der Seele, so sind dieselben entweder gleichartig, oder sie sind entgegengesetzt. Wenn ersteres, dann verschmelzen sie sich mit einander; wenn letzteres, dann hemmen sie sich gegenseitig, und zwar hemmen sie sich nach dem Maße ihres Gegensatzes. „Es muß daher immer so viel von ihnen gehemmt, d. i. unbewußt werden, als die Intensität sämmtlicher Vorstellungen mit Ausnahme der stärksten beträgt. Dieses Hemmungsquantum nennt Herbart die Hemmungssumme. Jede Vorstellung hat um so mehr von der Hemmungssumme zu tragen, je schwächer sie ist. An die Intensitätsverhältnisse der Vorstellungen und an die Gesetze der Aenderung dieser Verhältnisse knüpft sich die Möglichkeit und wissenschaftliche Nothwendigkeit, Mathematik auf die Psychologie anzuwenden."

6. Auf diesem Gesetze der gegenseitigen Hemmung der Vorstellungen beruht nun als auf der ersten wesentlichen Bedingung die Mehrheit, der Wechsel, und die Begrenzung der Bilder in unserer Vorstellung. Es erklärt sich daraus aber auch, was wir unter Gefühl und Wollen im Gegensatze zur Vorstellung zu verstehen haben. Wenn nämlich die eine (schwächere) Vorstellung von der anderen (stärkeren) gehemmt wird, so wird sie dadurch in's Unbewußtsein zurückgedrängt. Diese zurückgedrängten, an der Schwelle des Bewußtseins harrenden oder doch nur im Dunkel wirkenden Vorstellungen nun sind die Gefühle. Aber indem eine Vorstellung aus dem Bewußtsein zurückweicht und zum Gefühle wird, verwandelt sie sich eo ipso zum Streben, wieder in das Bewußtsein emporzutauchen. Und das ist es,

was wir Begehren nennen. Tritt nämlich jenes Streben des Gefühles, wieder zur actuellen Vorstellung zu werden, in intensiverer Steigerung hervor, so daß es mehr oder weniger Erfolg gewinnt, so wird das Gefühl zur Begierde, welche endlich, wenn sie sich mit der Hoffnung verbindet, als herrschende gegenwärtige Vorstellung wieder auftreten zu können, zum eigentlichen Wollen sich erhebt.

7. Hieraus ergibt sich nun auch, was von der Freiheit des Willens zu halten sei. Unser Selbstbewußtsein erzeugt in uns den Wahn, daß wir im Handeln gleichsam in der Mitte stehen zwischen Vernunft und Begierde, und daß es an uns liege, uns für den einen oder anderen Theil zu entscheiden. Das ist jedoch nur Täuschung; denn wir selbst sind ja von unserer eigenen Vernunft und Begierde nicht verschieden. Die freie Wahl ist vielmehr nichts anderes, als eine Zusammenwirkung eben jener Vernunft und Begierde, zu denen wir uns frei in der Mitte stehend dachten. Diese Zusammenwirkung ist eine wahrhaft freie; denn eben weil Vernunft und Begierde nicht außer uns sind, so ist auch die Entscheidung, die daraus entspringt, keine fremde, sondern unsere eigene; wir wählen mit eigener Selbstthätigkeit.

8. Dadurch, daß die menschliche Seele als einfaches Wesen betrachtet werden muß, ist auch deren Fortdauer nach dem Tode gesichert. Der Leib hat auf die Ausbildung des Lebens der Seele keinen positiven, sondern vielmehr nur einen negativen Einfluß. Das geistige Leben der Seele kann somit auch fortbestehen ohne den Leib. Die menschliche Seele nimmt ihr ausgebildetes Ich in das Jenseits mit hinüber, und dieses erwacht dort erst recht. Denn mit dem Leibe verschwindet das Hinderniß, wodurch die ältesten Vorstellungen, die an sich die stärksten sind, in der Lebhaftigkeit ihres Wirkens beschränkt waren, und so können dieselben in ihrer ganzen Klarheit wieder vor das Bewußtsein treten. Der Tod ist wesentlich Verjüngung.

d) Theologie und Aesthetik.

§. 111.

1. Den Gottesbegriff begründet Herbart durch das teleologische Argument. Als Ausgangspunkt hiezu dient ihm die zweckmäßige Gestaltung, die in den höheren Organismen erscheint. Diese setzt nämlich den Einfluß einer göttlichen Intelligenz voraus, welche zwar nicht die einfachen realen Wesen selbst (denn diese sind absolute Position), wohl aber die vorhandenen Beziehungen der letzteren zu einander begründet hat. Aber das Wesen dieser Gottheit theoretisch näher zu bestimmen, vermag Niemand. Eine theoretische, speculative Erkenntniß von Gott gibt es nicht; hier können wir blos glauben.

2. Es ist uns aber unmöglich, Gott anders zu glauben, als unter den praktischen Ideen der Weisheit und Heiligkeit, der Allmacht, der allumfassenden Güte und Gerechtigkeit. Umsonst würden wir es versuchen, eine dieser Eigenschaften anzufechten. Das religiöse Bedürfniß fordert sie. Wir

können sie nicht theoretisch begründen; aber wir müssen sie annehmen, weil sonst das religiöse Bedürfniß nicht befriedigt werden könnte. Und eben weil wir den Gottesbegriff durch diese praktischen Ideen zu bestimmen genöthigt sind, müssen wir Gott uns auch denken als eine Person, und in dieser seiner Persönlichkeit als den Vater der Menschen. Theoretisch beruhen diese Bestimmungen allerdings auf Anthropomorphismus; aber auf dem Standpunkte des Glaubens, der hier allein maßgebend ist, ist dieser Anthropomorphismus unvermeidlich.

3. „Die Aesthetik hat die doppelte Aufgabe, theils die Musterbegriffe (Ideen) aufzustellen, auf welche alles ursprünglich Gefallende oder Mißfallende zurückzuführen ist, theils Anleitung zu geben, wie unter Voraussetzung eines gewissen Stoffes durch Verbindung ästhetischer Elemente ein gefallendes Ganzes gebildet werden kann. Sie zerfällt in eine Reihe von Kunstlehren, unter denen sich auch eine findet, deren Vorschriften den Charakter eines nothwendigen Gesetzes für alle Menschen deßwegen an sich tragen, weil alle Menschen diesen bestimmten Gegenstand von Natur aus vermöge ihres ganzen Daseins bearbeiten müssen, nämlich sich selbst. Diese Kunstlehre ist die Ethik oder Pflichtenlehre."

4. „Die der Ethik zu Grunde liegende Idee ist mithin die Idee der inneren oder sittlichen Freiheit. Diese bildet das Princip der Moral. „Das in dieser zu betrachtende Verhältniß ist die Uebereinstimmung des Wollens und Urtheilens in einem und demselben Subjecte. Entweder behauptet die Person wollend, was sie urtheilend verschmäht, oder sie unterläßt wollend, was sie urtheilend sich vorschreibt, oder endlich ihr Wille und ihr Urtheil stehen in Uebereinstimmung. Diese Uebereinstimmung ist das, was unmittelbar sittlich gefällt, das sittlich Schöne, die Tugend als Ideal gedacht, auch die behauptete sittliche Freiheit."

5. „Das Recht, dessen Inhalt seiner Natur nach nur factisch und positiv ist, entspringt aus der Verabredung, den Streit zu schlichten und künftig zu vermeiden. Es ist eigentlich nur der Inbegriff aller Vertragsverhältnisse, und ohne einen bestimmten und durch den Willen ausdrücklich abgeschlossenen Vertrag gibt es überhaupt kein Recht." Der Staat ist Gesellschaft, durch Macht geschützt, und er ist bestimmt, die sämmtlichen ethischen Ideen als eine von ihnen beseelte Gesellschaft zur Darstellung zu bringen."

6. Herbart hat sich von dem landläufigen Idealismus seiner Zeit mit seinen pantheistischen Allüren emancipirt: das ist sein Verdienst. Aber daß er damit auch schon den rechten Weg gefunden habe, läßt sich nicht sagen. Sein „Realismus" ist nicht nachhaltig. Er schlägt zuletzt doch wieder in den physikalischen Idealismus in Form einer der Leibnitz'schen analogen Monadologie um. Dazu tritt bei ihm an die Stelle der pantheistischen die dualistische Weltanschauung, die den Gottesbegriff nicht zu seiner vollen Geltung kommen läßt, und daher auch der Ethik die solide Grundlage entzieht.

7. Herbart begründete eine weit verbreitete Schule. Die hauptsächlichsten Anhänger und Vertreter der Herbart'schen Lehre dürften sein: 1) Theod. Allihn

(Antibarbarus logicus, Halle 1850; Der verderbliche Einfluß der Hegel'schen Philosophie, Lpz. 1852; Die Grundlehren der allgemeinen Ethik, Lpz. 1861). 2) Mor. Wilh. Drobisch (Beiträge zur Orientirung über Herbarts System der Philosophie, Lpz. 1834; Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen, Lpz. 1836; Grundlehren der Religionsphilosophie, Lpz. 1840; Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode, Lpz. 1842; Erste Grundlinien der mathematischen Psychologie, Lpz. 1850, u. s. w.). 3) Gustav Hartenstein (Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik, Lpz. 1836; Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, Lpz. 1844, u. s. w.). 4) Ludw. Strümpell (Erläuterungen zu Herbarts Philosophie, Gött. 1834; Die Hauptpunkte der Herbart'schen Metaphysik, kritisch beleuchtet, Braunschweig 1840); 5) Jos. H. Nahlowsky; 6) Theod. Waitz; 7) Rob. Zimmermann; 8) Ludwig Ballauf; 9) Tuiscon Ziller; und viele Andere.

2. Friedrich Eduard Beneke.

§. 112.

1. Beneke ward i. J. 1798 zu Berlin geboren, und trat daselbst später als Docent der Philosophie auf. Er ging dann, nachdem ihm 1822 die venia legendi durch den Minister Altenstein war entzogen worden, nach Göttingen, und kehrte 1827 wieder nach Berlin zurück, wo er im Jahre 1854 starb. Schon in seinen ersten Schriften: „Erkenntnißlehre", Jena 1820; „Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens", Berl. 1820; und „Neue Grundlegung zur Metaphysik", Berl. 1822, tritt er jeder Philosophie, die etwas Anderes sein will, als ein Versuch, das durch Beobachtung Gefundene durch Hypothesen verständlich zu machen, entschieden entgegen. In seinen folgenden Schriften bildet er seinen Standpunkt immer mehr aus.

Die hauptsächlichsten derselben sind: „Grundlegung zur Physik der Sitten", Berl. 1822, die ihm das Verbot der venia legendi zuzog; „Psychologische Skizzen", Gött. 1825—27, 2 Bde.; „Das Verhältniß von Leib und Seele", Gött. 1826; „Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens", Berl. 1832; „Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft", Berl. 1833; „Erziehungs- und Unterrichtslehre", Berl. 1835; „Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie", Berl. 1837 f.; „System der Metaphysik und Religionsphilosophie", Berl. 1840; „Die neue Psychologie", Berl. 1845; „Pragmatische Psychologie", Berl. 1850, und „Lehrbuch der pragmatischen Psychologie", Berl. 1853, u. s. w.[1]).

2. Die Philosophie, lehrt Beneke, ist reine Erfahrungswissenschaft, und unterscheidet sich von der Physik nur dadurch, daß sie sich auf innere Erfahrung stützt. Darum bildet ihren Inhalt nur das im Bewußtsein Gegebene; sie hat sich stets an dem gemeinen Bewußtsein zu orientiren und unterscheidet sich von letzterem nur dadurch, daß sie die sehr complicirten Vorgänge, aus denen es besteht, bis in ihre einfachsten Bestandtheile hinauf analysirt, und wieder, was in ihm als Vereinzeltes gegeben ist, synthetisch zu einem System verbindet. Demnach beruht die Psychologie nicht auf Metaphysik;

1) Ueber Beneke vgl. seine „Neue Psychologie", Nr. 3. Eine Biographie von ihm gab Schmidt heraus in Diesterwegs „pädagog. Jahrbüchern", 1856.

vielmehr bildet umgekehrt die Psychologie die Grundlage und Voraussetzung der Metaphysik sowohl, als auch der gesammten Philosophie. Alle übrigen Theile der Philosophie sind nur angewandte Psychologie. Das logisch Richtige und Unrichtige, das Schöne und Häßliche, das Sittliche und Unsittliche, kurz Alles, was Problem der Philosophie werden kann, ist zunächst gegeben als ein psychischer Act oder als ein Seelengebilde, und mit der klaren Erkenntniß, welche Form und Entstehungsweise diese Gebilde in allen Menschen haben, besitzen wir eine Logik, Aesthetik, Moral.

3. Die Psychologie nun hat vor Allem und in erster Linie darauf auszugehen, die Grundvermögen der Seele aufzufinden. Denn nur diese Grundvermögen machen es möglich, das Grundwesen der Seele zu ermitteln. Aber wir können diese Grundvermögen nur von der Betrachtung der ausgebildeten Seele aus erschließen. Die Kräfte sind freilich das Ursprüngliche; für die Erkenntniß aber ist es umgekehrt; denn die Erfahrung gibt uns zunächst nur das Geschehen, nicht die Kräfte. Um also auf die Grundvermögen der Seele zu kommen, muß man, an den Zustand der ausgebildeten Seele sich haltend, die complicirteren Processe unseres Seelenlebens zum Ausgange nehmen, diese auf die einfachen Processe zurückführen und dann von letzteren auf die zu Grunde liegenden einfachen Vermögen schließen.

4. Beneke unterzieht sich dieser Aufgabe. Wir wollen ihm jedoch in dieses Gebiet nicht folgen; denn es ist ganz unmöglich, seine bezüglichen Ausführungen in gemeinverständlicher Weise zur Darstellung zu bringen. Es gibt überhaupt in der gesammten Geschichte der Philosophie kaum ein System, das unverständlicher wäre als dieses. Wie sollte es auch anders sein können, wenn man von der Ansicht ausgeht, das Seelenleben vollziehe sich eben so in natürlichen und nothwendigen Processen, wie selbe im Gebiete der Natur und der Naturerscheinungen uns entgegentreten! Wir wollen uns also darauf beschränken, die Schlußfolgerungen aufzuführen, welche Beneke aus seinen Untersuchungen über die Grundprocesse des Seelenlebens in Bezug auf das Wesen der Seele ziehen zu müssen glaubt.

5. Die Vermögen der Seele, sagt er, sind nicht etwa so aufzufassen, daß sie eine von ihnen verschiedene Substanz voraussetzten, in welcher sie radiciren. Jene Auffassung der Seele, welche diese als eine einfache Substanz denkt, die der Träger und das Princip der verschiedenen Seelenvermögen wäre, ist abzuweisen. Darin hat Herbart gefehlt, daß er bei dieser alten Ansicht stehen blieb, und die Seele als ein einfaches Wesen, als eine „punktuelle" Einheit betrachtete. Vielmehr sind die Vermögen selbst Bestandtheile der Seele; aus ihnen setzt sich die Seele zusammen; die Seele ist nur die Gesammtheit ihrer miteinander vereinigten Kräfte oder Vermögen: diese bilden ihre „Substanz", wenn doch von einer solchen die Rede sein soll.

6. Die Eigenschaften, welche dem also bestimmten Seelensein beigelegt werden müssen, sind folgende:

a) Die Seele ist ein immaterielles Wesen; denn sie besteht ja ihrem Sein nach nur aus bestimmten Grundvermögen, welche nicht nur in sich, son-

dern auch miteinander auf's Innigste Eins sind, da sie eben Ein Wesen bilden.

b) Die Seele ist aber auch ein sinnliches Wesen, d. h. die Urkräfte der Seele sind gewisser Anregungen von Außen fähig durch Reize, welche von diesen Kräften angeeignet und festgehalten werden.

c) Die Seele ist endlich ein entwickelungsfähiges Wesen; denn für's Erste sind ihre Grundvermögen der Ausbildung fähig; und für's Zweite kann die Seele im Laufe dieser Ausbildung neue Grundvermögen sich anbilden.

7. Von der Thierseele unterscheidet sich die Menschenseele dadurch, daß letztere eines klareren, bestimmteren und umfassenderen Bewußtseins fähig ist, als die erstere. Die Reizempfänglichkeit der Urvermögen findet sich allerdings nicht nur bei vielen Thieren in gleicher, sondern bei einigen sogar in größerer Vollkommenheit. Aber den menschlichen Seelen eigenthümlich ist eine höhere Kraft der Auffassung und Aneignung der Reize, sowie eine höhere Kraft des inneren Beharrens der hiedurch begründeten Entwickelungen. Wir können diesen Vorzug des Menschen vor den Thieren am besten dadurch bezeichnen, daß wir jenem eine geistige Sinnlichkeit zuschreiben, die diesen mangelt.

8. Wenn es sich ferner handelt um das Verhältniß, welches zwischen Seele und Leib obwaltet, so dürfen beide in Bezug auf ihr Grundwesen nicht in Gegensatz zu einander gestellt werden. Der Leib ist in ganz analoger Weise aufzufassen, wie die Seele. Was wir von dem menschlichen Leibe durch die Sinne erkennen, haben wir nur als äußeres Zeichen oder Repräsentanten von dem inneren (Ansich-) Sein des Leibes anzusehen. Und dieses besteht ebenso, wie das der Seele, aus gewissen Kräften und deren Entwickelungen, die zwar von denen der Seele verschieden, aber doch den letzteren im Wesentlichen gleichartig sind. Das beweist der Umstand, daß es keine leibliche Entwickelung gibt, die nicht gelegentlich zu einer psychischen werden kann.

9. Hieran schließt sich die Frage der Unsterblichkeit an. Daß mit dem Bewußtsein im Tode auch das innere Seelensein aufhöre, sagt Beneke, dies anzunehmen ist gar kein Grund vorhanden, vielmehr spricht Alles für das Gegentheil. Was das Aufhören des Bewußtseins herbeiführt, ist ja keineswegs eine stetige Schwächung, sondern gerade das Entgegengesetzte: die stetig wachsende geistige Stärke des inneren Seelenseins. Dies zeigt sich darin, daß, während die einfachsten neu aufgefaßten Vorstellungen beim Greise fast augenblicklich wieder verschwinden, nicht selten die schwierigsten und verwickeltsten frühergebildeten Vorstellungsentwickelungen mit unverminderter Kraft hervortreten.

10. Was ergibt sich daraus? Antwort: Eine Wiederauflösung unseres Seelenseins wäre allerdings auch unter diesen Umständen denkbar; denn was geworden ist, das kann auch wieder rückgängig werden. Aber da die Seele bis zum letzten Augenblicke ihrem inneren (bleibenden) Sein nach fortwährend an Stärke zunimmt, und gerade diese Zunahme an Stärke das Eintreten des Todes bedingt: so muß eine solche Wiederauflösung wenigstens als im höchsten

Grade unwahrscheinlich betrachtet werden. Dieselbe könnte ja nicht anders, als durch einen plötzlichen Auflösungsproceß eintreten, d. h. durch eine Entwickelung, welche ganz unvorbereitet in derjenigen Richtung erfolgte, welche der bisherigen geradezu entgegengesetzt ist. Eine solche Eventualität ist aber keineswegs wahrscheinlich. Wie und unter welchen Umgebungen dieses Fortleben der Seele stattfinden werde, darüber kann es nur Vermuthungen geben. Jedenfalls aber ist die Idee der Vergeltung mit der Unsterblichkeit der Seele nicht zu verbinden.

11. Die Erkenntniß der Außendinge ist für uns, wie die Erkenntniß unseres eigenen Leibes vermittelt durch die Analogie. Die Gewißheit des eigenen psychischen Selbsts, verbunden mit den Wahrnehmungen der eigenen Leiblichkeit führt uns dazu, auf Grund der Analogie auch in anderen Menschen außer uns Seelen anzunehmen; und wiederum werden wir, von der einmal erkannten Leiblichkeit aus noch weiter herabsteigen können zu dem blos Körperlichen, um in ihm dann, wiederum auf Grund der Analogie, gleichfalls als Grund seiner Erscheinung Kräfte, d. i. Seelen- und Geistartiges zu supponiren. Dieser Analogieschluß leidet allerdings für sich allein genommen an einer gewissen Unsicherheit; allein es schließen sich dann an das nach der Analogie den äußeren Erscheinungen Untergelegte weiterhin gewisse Folgerungen und Erwartungen an; diese halten wir mit den Erfahrungen zusammen, und indem wir hiebei immer neue Bestätigungen erhalten, wächst allmälig die ursprüngliche schwache Unterlegung zu einer sehr starken an, die zuletzt jedem Ansturme des Skepticismus Stand hält.

12. Das Dasein Gottes beruht für uns auf dem Bruchstückcharakter alles Gegebenen. Dieser nöthigt uns nämlich, eine Ergänzung zu setzen, und dieser Prädicate beizulegen, die theils vom Sein überhaupt, theils von der Natur, theils von uns selbst hergenommen sind. Das eigentliche und wahre Sein Gottes zu erreichen ist uns aber nicht gegönnt; es ist uns unmöglich, die Gottesidee vollkommen zu vollziehen. Die Idee des Unendlichen scheint uns zwar Gott in seiner ganzen Vollkommenheit zu repräsentiren; aber wir vermögen das Unendliche als ein Positives, wahrhaft Vollendetes in keiner Art vorzustellen, und so ist dieser Begriff in Wahrheit nur der allgemeinste Ausdruck unserer Unfähigkeit, die Idee Gottes angemessen zu vollziehen.

13. Die Religion wurzelt im Gefühle, aber nicht in dem Gefühle der Abhängigkeit; denn dieses begründet für den Menschen keine Vollkommenheit, sondern eine Unvollkommenheit, weil es zunächst nur auf Schwäche hinweist und Schwäche vermittelt. Die Religion ist vielmehr das Gefühl unserer Stärke in Gott, welche uns über jene Abhängigkeit beruhigt. Damit ist zugleich auch gesagt, daß die Religion vielmehr Sache des Glaubens und frommen Ahnens, als Sache der Wissenschaft sei. Von diesem Gesichtspunkte aus ist es das Eigenthümlichste der Religion, daß sie im Glauben über das Gegebene hinausgeht zu einem Uebersinnlichen, d. h. Nichtgegebenen, in welchem wir Halt gewinnen allem Gegebenen gegenüber.

14. Die Moral gründet Beneke auf die ursprünglich in Gefühlen sich kundgebenden natürlichen Werthverhältnisse der psychischen Functionen. Was das diesen Verhältnissen gemäß nicht blos für den Einzelnen, sondern auch für die Gesammtheit derer, auf welche unser Verhalten Einfluß üben kann, so weit wir dieses zu ermessen vermögen, Werthvollste ist, das ist zugleich das sittlich Gute. Die sittliche Freiheit besteht in einer so entschieden überwiegenden Begründung des Sittlichen im Menschen, daß allein durch dieses das Wollen und Handeln bestimmt wird. Wenn in Beziehung auf unser eigenes Handeln neben eine irgendwie abweichende Schätzung oder Strebung die Vorstellung oder das Gefühl der für alle Menschen giltigen wahren Schätzung tritt, so ist dieses das Gewissen.

15. Es ist wohl nicht nöthig, daß wir uns in weiteren Reflexionen über dieses Beneke'sche System ergehen. Wie wenig dasselbe befriedigend sei, ergibt sich schon aus dem Einen Satze, daß die Grundvermögen der Seele dieser nicht als ihrer Substanz inhäriren, sondern, daß die Seele selbst gar nichts weiter sei, als eine Verbindung von verschiedenen Vermögen. Es ist absolut undenkbar, daß ein Vermögen für sich bestehe, ohne einem Subjecte zu inhäriren, das sich in diesem Vermögen wirksam erweist.

Zu den Anhängern Beneke's zählen: J. G. Dreßler (Beiträge zu einer besseren Gestaltung der Psychologie und Pädagogik; Praktische Denklehre, u. s. w.), Otto Börner, G. Raue, Ueberweg, Kämmel u. A. m.

3. Weitere Vertreter der realistischen Richtung.

a) Adolf Trendelenburg.

§. 113.

1. Nachdem wir die Lehrsysteme Herbart's und Beneke's ausführlicher dargestellt haben, wollen wir uns in der Vorführung der philosophischen Lehrmeinungen der weiteren Vertreter der realistischen Richtung kürzer fassen und uns blos auf die Hauptgedanken beschränken. Zunächst ist es Adolf Trendelenburg (1802—1872), Professor der Philosophie in Berlin, dem wir unsere Aufmerksamkeit zuwenden müssen. Die Hauptwerke, in welchen er seine philosophischen Lehrmeinungen niedergelegt hat, sind folgende: Logische Untersuchungen, 1840, 1862, 1870; die logische Frage in Hegels System, 1843; Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, 1860, 1868; Historische Beiträge zur Philosophie, 1846—1867.

2. Die Grundbegriffe, mit welchen Trendelenburg in seinem System operirt, sind die Begriffe von Bewegung und Zweck. Was zuerst die Bewegung betrifft, so ist diese allherrschend sowohl im subjectiven, als auch im objectiven Gebiete. Es ist einerseits das Denken eine Bewegung, und andererseits muß auch das Sein, so weit wir es erkennen, auf Bewegung zurückgeführt werden. Denn so weit es der Wissenschaft gelungen ist, Eigenschaften zu erforschen, welche sich den höheren Sinnen kund geben, wird sie immer auf Weisen der Bewegung, als auf die letzte Gestalt des Grundes hingewiesen. So wird das Licht als eine Schwingung des Aethers gefaßt, und

während der Schall die Bewegung des Körpers, worin er entstand, noch durch die zurückgelassenen Ruhelinien der Klangfiguren kundgibt, erklären in der Theorie Schallwellen und Schallstrahlen, und die Größen- und Zeitverhältnisse einer solchen Bewegung die Wunder der Tonwelt. Die Wärme zeigt in ihren Erscheinungen große Analogie mit den Erscheinungen des Lichtes und in der geltenden sog. mechanischen Wärmetheorie wird die Wärme als Bewegungsphänomen aufgefaßt. Ueberall also werden wir auf die Bewegung zurückgeführt.

3. Dennoch aber ist es unmöglich, Alles ohne Ausnahme in Bewegung aufgehen zu lassen. Es bleibt immer ein Residuum. Im Licht, in der Wärme undulirt der Aether, im Schalle die Luft. Es bewegt sich *etwas*; man setzt ein Seiendes, (Aether, Luft, Atome einer Substanz u. s. w.) und läßt das Seiende durchzittern und in Wellen tanzen. Zwar thut sich dieses Seiende nur durch jene Energien kund, die sich als Bewegungen darstellen, und durch den Widerstand, der das Eindringende zurücktreibt. Aber es ist doch ein Substrat dieser Energie erforderlich. Und das ist die *Materie*. Diese läßt sich somit nicht beseitigen, läßt sich nicht in Bewegung auflösen. Sie bleibt als unbegriffenes Residuum zurück. Wir verstehen sie nur durch die Bewegung, die sie dehnt und zusammenhält. Wenn Kant die Materie auf zwei Kräfte zurückführt, die Repulsiv- und Anziehungskraft, so ist er im Irrthum; diese beiden Kräfte müssen selbst wieder ein Substrat haben, und *dieses* ist die Materie.

4. Mit und in der Bewegung herrscht ferner in der Natur der *Zweck*. Die wirkende Ursache bildet das Ganze aus seinen Theilen; sie geht also von den Theilen zum Ganzen fort. Der Zweck dagegen ordnet die Theile nach ihrem Verhältnisse zum Ganzen; er setzt im Ganzen Alles, was zu ihm gehört, an seine rechte und entsprechende Stelle; er geht also umgekehrt vom Ganzen zu den Theilen fort. Der Zweck ist somit der Ausdruck des Gedankens, welcher dem Ganzen zu Grunde liegt. So weit der Zweck in der Welt wirklich geworden, ist der Gedanke als Grund vorausgegangen. Der Zweck aber verschmilzt sich zuletzt wieder mit der Bewegung. Denn da er die Bewegung richtet, ist er selbst Bewegung. Indem die wirkende Ursache als das „Woher" angeschaut wird, erscheint der Zweck als das „Wohin". Beide aber, Zweck und Kraft, durchdringen sich gegenseitig; es steht die Kraft im Dienste des Zweckes.

5. Der Zweck also, einsichtig oder erfahren, bemächtigt sich des Stoffes oder der im Stoffe wohnenden Kraft, und nöthigt den Stoff durch seine Vorrichtungen und Verfügungen zu der Thätigkeit, die er fordert. Wie man den Funken aus dem harten Stein schlägt, so gibt der Zweck im widerspenstigen Stoffe dem Gedanken das Dasein. Wenn Plato im Timäus sagt, daß der Begriff die Nothwendigkeit überrede, so deutet er in diesem schönen Bilde an, daß der Gedanke des Zweckes in die eigenste Natur des Stoffes eingehe und aus ihr heraus das Werk vollziehe. Indem der Zweck die Kräfte des Stoffes beherrscht, hat er ihnen in dem Bau und in der Gliederung die eigenen Spuren wie Schriftzüge eingedrückt, und der hinzutretende eindringende Gedanke wird diese Zeichen wiederum lesen können.

6. Daraus ergibt sich der Begriff der *Seele*. Der Zweck wird nämlich als innerer Zweck zum individuirenden Princip der Wesen, und so ist er Seele. Die Seele muß daher definirt werden als ein im Individuum sich verwirklichender *Zweckgedanke*. Deshalb ist sie keineswegs Resultat, wie der Materialismus annimmt, sondern Princip. Ihre Erscheinung, durch den Leib bedingt, ist Resultat, aber ihr Wesen ist Princip, auf ähnliche Weise, wie der Gedanke einer geometrischen Aufgabe in dem Systeme von Linien, welches sie verwirklicht, zwar erscheint, aber doch das Princip dieser Erscheinung ist. In den Thieren ist der treibende Gedanke sich noch selbst verborgen; der zu Grunde liegende Zweck wird blind empfunden, und zwar, je nachdem er erreicht oder verfehlt wird, in Lust oder Unlust empfunden. Anders der Mensch, dessen Wesen

es ist, daß er denke, und daß das Denken das Begehren und Empfinden durchdringe und zu sich in die Höhe ziehe.

7. Und da kann nun ein Zwiespalt in dem Menschen entstehen. Im Eigenleben des Menschen können die einzelnen Zwecke, z. B. die Reize der sinnlichen Natur, sich losbinden, und die Zwecke als Theile sich gegen das Höhere und gegen das Ganze geltend machen. Da das vernunftlose Leben, damit es die Grundlage des vernünftigen werde, sich vor dem vernünftigen entwickelt, so treibt die lebhafte Lust des Sinnlichen die Begierde, im Naturgrunde zu verharren und widersetzt sich der Arbeit, welche in jeder Entwickelung zum Höheren liegt. Die Zwecke einzelner Richtungen, die Zwecke als Theile gerathen mit dem Zwecke des Ganzen in Widerspruch. Dadurch entsteht eine feindliche, faktiose Macht im Menschen, welche ihn nicht zum Menschen werden läßt — Selbstsucht des Theiles, ein ausgelassener Machtwille.

8. Demnach besteht die ethische Aufgabe des Menschen darin, den widerstrebenden natürlichen Menschen in den geistigen zu erheben, und die Zwecke in ihrer Unterordnung unter den letzten Zweck nicht blos zu denken, sondern auch zu wollen. Wenn die Selstsucht des Theiles im Widerspruche mit der Idee im Naturgrunde beharrt oder in den Naturgrund zurückweicht, also über den Willen siegt, dann haben wir das Böse. Das Sollicitirende darin ist die Lust des Theiles, der sich will und sich erweitert, als wäre er das Ganze und das Leben des Ganzen in sich ableitet oder an sich reißt. Dem entgegen zu arbeiten ist Aufgabe des Willens. Das wäre aber letzterem nicht möglich ohne Freiheit. Diese besteht eben in der Fähigkeit, im Widerspruch mit den Begierden und unabhängig von sinnlichen Motiven das nur in Gedanken erfaßte Gute zum Beweggrund zu haben. Eine solche Freiheit muß daher dem Menschen unter allen Umständen zugeschrieben werden.

9. Was die Erkenntniß Gottes betrifft, so ist es uns nicht gegeben, mit derselben logischen Nothwendigkeit das Wesen Gottes zu entwickeln, mit welcher der Geist die endlichen Dinge zu durchdringen vermag. Alle Construction ist nur ein Bild Gottes aus dieser Welt. Das Unbedingte geht über die Begriffe hinaus, die für den bedingten Geist und für die bedingten Dinge gelten. Auf indirectem Wege allerdings tritt dem Geiste die Nothwendigkeit entgegen, das Absolute zu setzen, und zwar so zu setzen, daß die Einheit der Weltanschauung gleichsam das uns sichtbare leibliche Gegenbild des schöpferischen Geistes wird. Aber dieses Unbedingte näher nach seinem Wesen und nach seinen Eigenschaften zu bestimmen, ist nicht möglich. Wenn sich daher die Philosophie in richtiger Selbsterkenntniß über die Mittel besinnt, die ihr zur Gotteserkenntniß zu Gebote stehen, träumt sie nicht mehr den Riesentraum von einer adäquaten Erkenntniß Gottes, in welchem man ausgesponnene Metaphern für bewiesene Wissenschaft ausgibt. Es heißt von Gott in einem alten Worte: Nesciendo scitur.

10. Im Trendelenburg'schen Systeme wird die hohe Bedeutung der Zweckidee für die gesammte Weltanschauung gebührend anerkannt und betont: und das ist ein hoher Vorzug dieses Systems, wenn auch die Durchführung jenes Grundbegriffes keineswegs überall als gelungen sich erweist. So läßt sich die Definition der Seele als eines bloßen im Individuum sich verwirklichenden Zweckgedankens nicht billigen, weil dadurch die Substantialität der Seele im Unterschiede von dem Leibe sich verflüchtigt. Die Transcendenz Gottes über der Welt erscheint aufrecht erhalten, und das ist anzuerkennen; aber was über die Erkennbarkeit oder vielmehr Nichterkennbarkeit Gottes gelehrt wird, läßt sich keineswegs als wahr hinnehmen. Es genügt also auch dieses System nicht den Anforderungen, welche im Interesse der Wahrheit an ein philosophisches System überhaupt gemacht werden müssen.

b) Hermann Lotze.

§. 114.

1. Wir gehen über auf Hermann Lotze, Professor der Philosophie in Göttingen. Er schrieb folgende Werke: Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens, 1851; Medicinische Psychologie und Physiologie der Seele, 1852; Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, 1854—1864; Streitschriften, 1857. In seinem „Mikrokosmus" bekennt sich Lotze vorab zur mechanischen Naturansicht, und proklamirt, so fern es sich um die Natur der Körper handelt, den Atomismus. Der Mechanismus ist nach seiner Ansicht allherrschend; kein Kreis des Seienden ist von ihm ausgenommen, auch nicht das Lebendige, die Lebewesen. Auf eine von den mechanischen und chemischen Kräften verschiedene und diese überragende Lebenskraft in den lebenden Organismen, woran man bis jetzt so zähe festgehalten, muß man verzichten.

2. Dagegen darf man nicht verzichten auf die Unterscheidung zwischen Seele und Leib im Menschen. Denn für's Erste ist Alles, was den materiellen Bestandtheilen der äußeren Natur oder denen unseres eigenen Körpers begegnet, Alles, was ihnen als einzelnen oder als mannigfach verbundenen zustoßen kann, die Gesammtheit aller Bestimmungen der Ausdehnung, Mischung, Dichtigkeit und Bewegung, alles dieses, sage ich, ist völlig unvergleichbar mit der eigenthümlichen Natur der geistigen Zustände, mit den Empfindungen, den Gefühlen, den Strebungen, die wir thatsächlich auf sie folgen sehen und irrthümlich aus ihnen entstehen zu sehen glauben. Und für's Zweite ist es namentlich die Einheit des Bewußtseins, welche uns nöthigt, in der Erklärung des geistigen Lebens an die Stelle der Stoffe ein übersinnliches Wesen als Träger der Erscheinungen zu setzen. Denn diese Einheit des Bewußtseins wäre unerklärlich ohne Voraussetzung eines einheitlichen Princips, in welchem sie gründet.

3. Nach Feststellung der Verschiedenheit des Geistigen von dem Körperlichen geht dann Lotze zur näheren Bestimmung des Wesens der Atome über, aus welchen alles Körperliche besteht, und da schlägt nun seine mechanische Naturansicht mit einem Male in eine idealistische um. Er lehrt nämlich, daß die Atome, aus welchen das Körperliche besteht, etwas Unausgedehntes und Unräumliches seien, und daß ihnen folglich gleichfalls ein psychisches Sein zugeschrieben werden müsse. Die Ausdehnung kann nämlich gar nicht als eine wesentliche Beschaffenheit der Materie betrachtet werden. Denn die Ausdehnung ist nicht denkbar, ohne daß wir einzelne Punkte voraussetzen, die unterscheidbar, die außer einander, die durch Entfernungen von einander getrennt sind, die endlich durch die Wirkung ihrer Kräfte oder durch ihre gegenseitigen Einflüsse überhaupt immer die Orte bestimmen, die sie einnehmen. Die ausgedehnte Materie ist folglich nur ein System unausgedehnter Wesen (Atome), die durch ihre Kräfte sich ihre gegenseitige Lage im Raume vorzeichnen, und indem sie der Verschiebung unter einander, wie dem Eindringen eines Fremden Widerstand leisten, die Erscheinungen der Undurchdringlichkeit und der stetigen Raumerfüllung hervorbringen.

4. Als unausgedehnte, einfache Wesen sind nun die Atome ganz nach der Analogie der Menschenseele zu fassen: sie haben, wie schon gesagt, ein psychisches Sein; es spinnen sich in den Atomen dieselben psychischen und geistigen Vorgänge ab, wie in unserer Seele. Alles Aeußere in der Welt ist also beseelt, und dadurch in der Lage, sich selbst ebenso zu erscheinen, wie unsere Seele. Wenn daher frühere Ansichten aus den Wirksamkeiten des Stoffes das geistige Leben wie eine leichte und selbstverständliche Zugabe glaubten hervorgehen sehen, so erscheint uns von diesem Gesichtspunkte aus

umgekehrt die geistige Welt als die ursprüngliche Wirklichkeit, und ist die materielle Natur aus dieser begreiflich, nicht umgekehrt. Die einfachen, geistigen Wesen — die Atome — sind das Ursprüngliche, und erst aus der verschiedenartigen Verkettung derselben resultirt das, was wir Materie, was wir Körperwelt nennen.

5. Eine Frage aber bleibt noch zu beantworten, nämlich welches denn der Grund der Einheit sei, zu welcher alle Dinge der Welt sich in der allgemeinen Weltordnung zusammenschließen. Das Gesetz allein kann dieser Grund nicht sein; denn dieses ist für sich genommen wesenlos und unwirklich; wir brauchen aber einen realen Grund. Dieser nun kann kein anderer sein, als das Unendliche, die unendliche Substanz. Jedes noch so ärmliche Beispiel irgend einer Wechselwirkung, jeder einzelne Fall der Causalität zwingt uns, um die Möglichkeit eines Ueberganges des Einflusses zu begreifen, an die Stelle eines bloßen Naturzusammenhanges ein selbst substanzielles Unendliches zu setzen, in welchem das in der Erscheinung geschiedene Mannigfache nicht mehr geschieden ist. Im Unendlichen also haben alle Dinge ihre substantielle Einheit.

6. So schließt denn Lotze, obgleich von der mechanischen Weltanschauung ausgehend, sein System zuletzt ab mit einer allgemeinen Vergeistigung der Welt und ihrer Bestandtheile, und indem er eine substantielle Welteinheit proklamirt, und das Unendliche als die Substanz betrachtet, in welcher Alles Eins ist, schlägt seine gesammte Lehre zuletzt wieder in die pantheistische Weltanschauung um. Wie sich aber dann noch die Vielheit der (psychischen) Atome und ihre reale Verschiedenheit von einander noch aufrecht erhalten lasse, wenn sie doch in der unendlichen Substanz Eins sind, das ist freilich ein Räthsel. Und ebenso räthselhaft bleibt es, wie und in welcher Weise denn aus dem Unendlichen als dem „Quell aller Wirklichkeit der Natur" die Atome und überhaupt die Gesammtheit aller Dinge hervorgehen.

c) Gustav Fechner.

§. 115.

1. Wenn Lotze auf dem Grunde der naturwissenschaftlichen Atomistik eine neue Philosophie aufzubauen suchte, so treffen wir auf der gleichen Fährte den Physiker und Philosophen Gustav Fechner, Professor in Leipzig. Auch er huldigt dem Atomismus, und zwar in der Weise, daß er das Atom gleichfalls als unausgedehntes, einfaches und psychisches Wesen auffaßt. Aber er operirt mit diesen Atomen in anderer Weise, wie Lotze. Lotze's Anschauung nennt er die monadologische, die seinige die synechologische. Diese, sagt er, stimmt zwar mit der monadologischen darin überein, daß sie der Körper- und Seelenwelt dieselben einfachen, streng geschiedenen Wesen — Atome — unterlegt, und daß sie eben so den Körper für ein System ansieht, das, nach Seiten seiner inneren Erscheinlichkeit wesentlich psychischer Natur ist, und nur nach Seiten seiner äußeren Erscheinlichkeit sich als Körper darstellt. Sie unterscheidet sich aber darin von der monadologischen Ansicht, daß sie, anstatt die psychische Einheit an die einzelnen Atome zu knüpfen und mithin ebenso viele (bewußte oder unbewußte) Seelen in der Welt zu sehen, als metaphysisch und physisch diskrete einfache Körperatome vorhanden sind, vielmehr die psychische Einheit in höchster und letzter Instanz an den gesetzlichen Zusammenhang des Gesammtsystems der Weltatome (Gott) knüpft, untergeordnete psychische Einheiten (Seelen der Menschen und Thiere) aber an untergeordnete Theilsysteme dieses ganzen Systems, womit eine total andere Auffassung der Beziehung von Leib und Seele und eine andere Weltauffassung überhaupt entstehe.

2. Es gibt, lehrt Fechner, gar nichts anderes, als Erscheinungen, d. i. solches, was im Bewußtsein sich findet. Was weder in ein niederes, noch in ein höheres Bewußtsein fällt, das ist nicht. Die Erscheinungen zerfallen aber wiederum in zwei Klassen. Die Eine befaßt Alles, was sich selbst erscheint, also Selbsterscheinungen, Seelen, Geister. Die andere befaßt das, was nur Anderen erscheint, also äußere Erscheinungen, Leiber, Körper. Seele und Körper sind also bloß der Erscheinungsweise nach von-einander verschieden; d. h. nur im Gebiete der Erscheinung kann und muß dieser Unterschied zwischen Leib und Seele gemacht werden; ein Unterschied dem Sein nach findet zwischen beiden nicht statt.

3. Nun finden die Begriffe von Leib und Seele für unser Bewußtsein allerdings zunächst Anwendung auf den Menschen. Aber nicht blos der Mensch, sondern auch alle Wesen außer ihm, Pflanzen, Thiere, Weltkörper, sind beseelt; denn wir treffen überall Leben und Entwickelung. Folglich muß auch die Welt als Ganzes genommen, als ein großes, einheitliches, beseeltes Wesen betrachtet werden. Und frägt man, welches denn die Seele des Universums sei, so ist diese Frage dahin zu beantworten, daß Gott es sei, welcher das Universum beseelt. Zwischen Gott und Welt findet daher dasselbe Verhältniß statt, wie zwischen Leib und Seele im einzelnen Wesen. Gott ist von der Welt nicht dem Sein, dem Wesen nach unterschieden; ein und dasselbe Wesen nennen wir Gott, in so fern es sich innerlich selbst erscheint, und wir nennen es Welt, in so fern es äußerlich erscheint.

4. Und so erscheint uns denn die Welt als ein großes System von Bewußtseinseinheiten. Es gibt eine allgemeinste und höchste Bewußtseinseinheit, die göttliche; es gibt ihr untergeordnete Bewußtseinseinheiten, die stufenweise sich abgliedern, und sämmtlich in der höchsten Bewußtseinseinheit enthalten sind. Im Bewußtsein gibt es nun allerdings einen steten Fluß, Wechsel, eine ewige Veränderung dessen, was darin erscheint. Doch zerfließt deshalb die Welt nicht in ein haltungsloses Gewirr und Getriebe von Erscheinungen, weil die höchste, unveränderliche Bewußtseinseinheit das Band aller hineinfallenden Erscheinungen bildet, weil dieses Bewußtsein in untergeordnete beharrliche Einheiten sich gliedert, weil es in der Veränderlichkeit der Erscheinungen beharrliche Verhältnisse gibt, und weil ihr Wechsel durch feste Gesetze beherrscht wird.

5. „Eine andere Nummer; derselbe Faden!" Ob „monadologisch" oder „synechologisch" — wir stehen hier wie dort mitten in einer pantheistischen Weltanschauung, die am Ende noch weniger verständlich ist, wie die erstere. Gott als die höchste Bewußtseinseinheit der Welt; in und unter dieser weitere Bewußtseinseinheiten, die stufenweise herabsteigen bis zur untersten, und das Ganze getragen von einfachen Atomen, die für sich kein Bewußsein haben — wer vermag das zu denken? Wie kann eine übergreifende Bewußtseinseinheit (Seele) wiederum andere beschränkte Bewußtseinseinheiten (Seelen) in und unter sich einschließen! Es ist ganz unmöglich, sich das zu erklären und begreiflich zu machen.

d) Hermann Ulrici.

§. 116.

1. Wir haben nun noch einen Blick zu werfen auf Hermann Ulrici, Professor in Halle, der gleichfalls hier einzureihen sein dürfte. Seine Hauptwerke sind: „Das Grundprincip der Philosophie", 1845; „System der Logik", 1852; „Glauben und Wissen", 1858; „Gott und die Natur", 1861; „Gott und der Mensch", 1866. Ulrici nimmt in der Construction seines philosophischen Systems gleichfalls die natur-

wissenschaftlichen Ergebnisse und namentlich den Atomismus zum Ausgangspunkte, und sucht zu beweisen, daß jene naturwissenschaftlichen Ergebnisse selbst zu einer höheren philosophischen Weltanschauung mit Nothwendigkeit hinführen.

2. Die Atome sind nach Ulrici nur Kraftcentren. Die Wirksamkeit dieser Atome auf einander mittelst der ihnen eigenthümlichen Kräfte bedingt die Materie oder den Stoff. Der sog. Stoff, den wir alle annehmen, ist somit nichts von der Kraft Verschiedenes, sondern im Gegentheil nur die Aeußerung (Erscheinung) der einigenden Central- und Widerstandskraft, welche damit gegeben ist, daß die Kraft in der Natur nicht als ein unterschiedsloses Allgemeines, sondern nur in vielen unterschiedlichen Kraftcentris wirkt, in denen mannigfaltige Kräfte von Einer Kraft zusammengehalten und zugleich in ihrem Bestande erhalten werden.

3. Unter der Voraussetzung des naturwissenschaftlich sicher gestellten (?) Atomismus ist eine pantheistische Weltanschauung unmöglich und kann nur von der Gedankenlosigkeit festgehalten werden. Es ist nämlich undenkbar, weil in sich widersprechend, eine Masse von einander getrennter und mannigfach verschiedener Atome als den Träger der Einen geistigen im Selbstbewußtsein ihre Einheit setzenden und festhaltenden Urkraft zu fassen. Und ebenso ist es unmöglich, sich mit der Annahme zu helfen, daß die Atome geistige Wesen seien, und daß sie in gemeinsamer Thätigkeit wie eine unendliche Vielheit von kleinen Göttern von selbst den Aufbau der Welt betrieben hätten. Denn es steht nicht blos im Widerspruch mit der Erfahrung, den Atomen ohne Unterschied Perception, Bewußtsein, Gedanken beizumessen, sondern es ist auch an sich widersprechend, daß getrennte, qualitativ verschiedene mit verschiedenen bedingten Kräften ausgestattete Wesen, von Einem und demselben Gedanken bewegt, zur Verwirklichung Eines Zweckes, zur Herstellung Eines Ganzen zusammengewirkt haben könnten. Es muß also nothwendig an der Transcendenz, an der Ueberweltlichkeit Gottes festgehalten werden.

4. Die Beweise für Gottes Dasein setzen die Idee Gottes wenigstens als dunkle Gefühlsperception schon voraus und dienen nur zur Bewährung und Beglaubigung dessen, was schon im Geiste ist. Die Gottesidee selbst hat ihren Grund in einer unmittelbaren Einwirkung Gottes auf den menschlichen Geist. Es ist ein durch diese unmittelbare Einwirkung Gottes entstehendes Gefühl der Seele, in welcher ihr das Dasein Gottes in ähnlicher Weise sich kundgibt, wie in der Sinnenempfindung das Dasein äußerer Gegenstände.

5. Weiter wollen wir das System Ulrici's nicht verfolgen. Wenn man auch keineswegs mit allen Lehrsätzen desselben einverstanden sein kann, so ist es doch aller Anerkennung werth, daß Ulrici im Gegensatze zur pantheistischen Strömung seiner Zeit die Transcendenz Gottes über der Welt philosophisch entschieden aufrecht zu erhalten strebt.

IV. Versuche zur Rechristianisirung der Philosophie auf Grund modern-philosophischer Ideen.

Unter diese Rubrik haben wir zunächst einzureihen die beiden katholischen Philosophen Baader und Günther. Ihr Streben ging dahin, eine „Versöhnung" des Christenthums mit dem modern philosophischen Gedanken zu erzielen, und dies zwar dadurch, daß sie die positiven Dogmen nach den modernen philosophischen Ideen deuteten und umbildeten. Dieses Beginnen konnte selbstverständlich nur zu neuen Irrthümern führen.

1. Franz von Baader.

a) Sein Leben und seine Schriften. Sein philosophischer Standpunkt.

§. 117.

1. Der Standpunkt Baaders ist der theosophische. Er schließt sich in seiner philosophischen Richtung und Anschauung durchgängig an den Theosophen Jakob Böhme an, und hat in dieser Beziehung, wie bereits früher angedeutet worden, auf die spätere theosophische Gestaltung der Schelling'schen Philosophie großen Einfluß ausgeübt. Er will das Christenthum durch seine Philosophie tiefer begründen, und hat dabei zunächst den Katholicismus im Auge. Er trennt jedoch den Katholicismus vom „Papismus", und spricht seinen Standpunkt in dieser Beziehung dahin aus, daß er nur den Katholicismus, nicht die Unfehlbarkeit seiner „Vorsteher" vertheidigen wolle, und daß der Katholicismus die Stärke des „Papismus", der „Papismus" dagegen die Schwäche des Katholicismus sei. Dies mag zur Charakterisirung der Stellung, die er seiner Kirche gegenüber einnahm, genügen.

2. Franz Baader, später geadelt, wurde 1765 zu München geboren, studirte zuerst Medicin und Bergwesen, und wendete sich dann von diesen Studien zur Philosophie. Er lebte und wirkte zu München als Bergrath und Mitglied der Akademie der Wissenschaften, und hielt daselbst auch philosophische Vorlesungen. Er starb 1841. Die von Baader bei Lebzeiten veröffentlichten und seine im Manuscript nachgelassenen Schriften hat Hoffmann[1]), in Verbindung mit Schlüter, Lutterbeck und Schaden in 15 Bänden unter dem Titel „Franz v. Baaders sämmtliche Schriften," Leipzig 1850 bis 1857 herausgegeben. Eine der wichtigsten derselben sind die „Vorlesungen über speculative Dogmatik."

3. Das geschöpfliche Wissen ist nach Baader eine Theilnahme an dem göttlichen Wissen, und zwar in dem Sinne, daß der subjective Act unseres Denkens nicht möglich ist ohne unmittelbare Verbindung unseres Denkens mit dem göttlichen, ohne unmittelbare Theilnahme des ersteren an dem letzteren. Wir wissen nur durch unmittelbares Eingerücktsein in das Urwissen. Die Creatur weiß nie allein, sondern ihr Wissen ist Mitwissen conscientia, und daher auch „Gewissen" und „Gewißheit". Daher gründet auch unser Wissen von uns in einem Gewußtsein unser selbst, d. h. ich weiß so wenig von mir selber, sondern nur durch ein anderes bereits vorhandenes Wissen, als ich nicht von mir selber, sondern nur durch ein schon vorhandenes Sein bin.

---

1) Fr. Hoffmann ist der bedeutendste Schüler Baaders. Er schrieb: Speculative Entwickelung der ewigen Selbsterzeugung Gottes, aus Baaders Schriften zusammengetragen, Amb. 1835; Vorhalle zur speculativen Lehre Baaders, Aschaff. 1836; Grundzüge der Societätsphilosophie von Fr. Baader, Würzburg 1837, und andere Schriften.

4. Daraus folgt, daß alles Erkennen der Creatur von einer Gabe, von einem Empfangen aus dem göttlichen Urwissen ausgeht. Dieses Empfangen des Erkenntnißinhaltes aus dem göttlichen Urwissen nun nennt man Glaube. Denn im Empfangen eines Gegenstandes zur Erkenntniß verhält sich der endliche Geist frei glaubend, weshalb der Glaube zu bestimmen ist als eine freie Annahme, ein freies Empfangen des Erkenntnißinhaltes aus dem göttlichen Urwissen, eine freie Subjection, die vom Willen ausgeht. Dennoch aber ist nach Baader andererseits wieder eine Erkenntniß zu unterscheiden, welche ganz frei ist, und dem Glauben vorangeht. Dieses ist „das reine Durchwohnen und gleichsam das nöthigende Verlangen dessen, was wir im Glauben frei aufnehmen können." Ginge dieses gewirkte Erkennen nicht voraus, so wäre kein Glaube möglich. Denn: Nemo vult, nisi videns. Wir werden in unserem Sollicitirtsein zum Glauben die Präsenz (Berührung) desjenigen inne, der unseren Glauben als eine Basis will, um in uns wirken zu können.

5. Demnach ist der Glaube durch ein Wissen bedingt; aber dieses Wissen ist erst dann ein lebendiges und fruchtbares, wenn es zur freien Annahme des Gewußten, d. i. zum Glauben fortschreitet. Aber bei dem Glauben bleibt es dann wiederum nicht. Habe ich nämlich den Erkenntnißinhalt in freiem Glauben mir eigen gemacht, dann kann ich mit meinem Denken in den Inhalt des Geglaubten eindringen, und dieses zur wissenschaftlichen Erkenntniß erheben. Wie demnach ohne Wissen kein Glauben, so ist hinwiederum auch ohne Glauben kein Wissen möglich, weil ich ja nicht denkend in den Erkenntnißinhalt eindringen kann, wenn ich selben nicht zuerst im Glauben mir eigen gemacht hätte. Was das Grundfassen für die freie Bewegung ist, das ist der Glaube für den Vernunftgebrauch. Wie man sich nicht frei bewegen kann, ohne Grund zu fassen, und nicht Grund fassen kann ohne freies Bewegen, so kann man auch seine Vernunft nicht gebrauchen, ohne frei zu glauben, und nicht glauben, ohne von seiner Vernunft Gebrauch zu machen.

6. Es gibt somit nach Baader ein doppeltes Wissen, ein solches, das den Glauben bedingt, und ein solches, das den Glauben belohnt. Sehen wir von dem ersteren ab, das doch nur ein einfaches, unmittelbares Empfangen des Erkenntnißinhaltes aus dem Urbewußtsein ist, und betrachten wir blos das letztere, so sehen wir, daß nach Baader alle und jede wissenschaftliche Erkenntniß, in so fern sie speculativer Natur ist, durch den Glauben bedingt, und ohne diesen unmöglich ist. Ohne den Glauben ist gar keine höhere speculative Erkenntniß erreichbar; diese kann nach ihrem ganzen Umfange erst aus dem Glauben herauswachsen. Denn ohne den Glauben hätten wir kein Object, das wir speculativ erforschen könnten. — Das ist der theosophische Standpunkt.

7. Der Glaube spricht sich aber in allgemein gesetzlicher Form aus in der religiösen Tradition. Darum steht die wissenschaftliche Speculation, — die Philosophie —, wie mit dem Glauben, so auch mit der religiösen Tradition in innerer, wesentlicher Verbindung. Sie kann sich

nur auf der Grundlage dieser Tradition gestalten, und kann nur die wissenschaftliche Entwickelung und Begründung dieser Tradition zum Gegenstande haben. Wer den Menschen von der Tradition trennt, hat ihn für vogelfrei erklärt. Alles Wissen ist demnach in seinem tiefsten Grunde religiöses Wissen, alle Philosophie Religionswissenschaft. Was man im engeren Sinne Philosophie, was man Naturrecht, natürliche Theologie, natürliche Moral u. dgl. nennt, ist alles falsch und unberechtigt. So wie sich die Philosophie von der religiösen Tradition loslöst, ist sie der Auflösung und dem Untergange verfallen.

8. Wenn aber der Glaube die nothwendige Grundlage für alle wissenschaftliche Erkenntniß ist in dem Sinne, daß durch den Glauben der letzteren das Object der Forschung gegeben wird: so ist dieser Glaube doch andererseits wiederum nicht blos eine Gabe, sondern auch eine Aufgabe, d. h. der Mensch hat die Aufgabe, das im unmittelbaren Glauben Erfaßte zum Verständniß und zur Entwickelung im Denken zu bringen. Der Glaube für sich allein trägt die Möglichkeit des Zweifels noch in sich; daher das Bedürfniß und die Aufgabe, durch Wissen ihm ein beharrliches Leben zu verschaffen, und ihn aus dem Kindheitszustande zu erheben durch wissenschaftliche Entwickelung und Begründung des Glaubensinhaltes, der religiösen Dogmen. In diesem Sinne also ist der Glaubensinhalt in der That nicht blos ein Gegebenes, sondern auch ein Aufgegebenes, und als solches nur Princip oder Anfang der Erkenntniß, noch nicht deren Vollendung, wie die Unschuld noch nicht die ausgewirkte feste Gestaltung des guten Charakters ist.

9. Diese Entwickelung des religiösen Dogma's im Denken soll jedoch nicht bloße Erläuterung desselben bleiben, sondern sie involvirt auch die Fortbildung, Erweiterung und beziehungsweise Läuterung des Dogma's. Die Religion nämlich, sagt Baader, ist nicht etwas absolut Fertiges, Abgeschlossenes, was hiermit höchstens nur (gleich einer Zeitreliquie, einer Mumie oder gleich einem alten schriftlichen Documente) zu erhalten, keineswegs aber in Theorie, wie in Praxis einer Erweiterung oder eines lebendigen Fortwuchses fähig wäre; sie ist durchaus nicht so, daß nichts Neues in ihr entdeckt oder Nichts reformirt werden könnte. Eine lebendige Tradition soll vielmehr das Nichtzeitliche bewahren und mit stetem Fortschritt das Zeitliche abschütteln, damit so die Religion immer mehr sich entfalte und zur Vollkommenheit gelange, nach dem Sprichworte: Omnia fiant eadem, sed aliter.

10. Demnach gibt es für den Menschen keine geschlossene Wahrheit, wie keine vollendete Tugend. Das Dogma ist zwar ein an sich Fertiges; aber die immer reichere Entwickelung (Explication) desselben widerstreitet so wenig seinem Fortbestande, daß es diesen vielmehr bedingt. Wie das Urbild eines Organismus durch die Entwickelung des letzteren nicht untergeht, sondern vielmehr gerade dann zu Grunde gehen müßte, wenn diese Entwickelung unterbliebe; so verhält es sich in gleicher Weise mit dem Dogma. Die Dogmen sind blos Prototypen, organische Principien des Erkennens; ein

Same, der aufgehen soll, nicht aber in Apothekerbüchsen zu verwahren ist. Es müssen das treibende und erhaltende Element harmonisch mit einander sich verbinden. Ueberwiegt das erstere, dann entsteht revolutionäre Zerstörungssucht; überwiegt das letztere, dann tritt Stagnation und Versteinerung ein. Beides ist vom Uebel.

11. Die Gegner berufen sich auf den Begriff des Mysteriums. Aber das Mysterium ist nicht eine undurchdringliche, sondern nur eine verhüllte Wahrheit. Das Mysterium ist in demselben Sinne ein solches, in welchem jeder Same ein Mysterium ist und bleibt, so lange man ihn dem Aufschluß durch Wachsthum entzogen hält. Die Mysterien sind schöpfbar, wenn auch unausschöpfbar. Nur die Mystificationen des menschlichen Unverstandes über die Mysterien sind verschlossen und unverständlich. Der Satz: Deum trinum esse non creditur, sed scitur, ist dem anderen Axiom: Deum esse non creditur, sed scitur, als ebenbürtig an die Seite zu stellen. Der ganze Inhalt der Religion kann und muß zur Science exacte erhoben werden.

12. Nur dadurch, daß man diesen Standpunkt einhält, läßt sich die Religion mit Aussicht auf Erfolg gegen die Angriffe der modern heidnischen Philosophie vertheidigen. Und gerade dieses ist die Aufgabe der Philosophie, die Dogmen zeitgemäß zu entwickeln und fort-, resp. umzubilden, um sie gegen die Angriffe der falschen Philosophie zu vertheidigen. Man sollte deshalb die Philosophie nicht vor den positiven Wissenschaften vortragen; sie sollte vielmehr diesen erst nachfolgen; aus den Hörsälen der positiven Wissenschaften sollten die Hörer erst in den Hörsaal der Philosophie übergehen.

13. Wir sehen, der theosophische Standpunkt ist hier in all seiner Schärfe ausgeprägt. Er geht von einem excessiven Positivismus aus, indem er alles Wissen vom Glauben abhängig macht in dem Sinne, daß das Wissen all seinen Inhalt vom Glauben erhält; schlägt aber dann unmittelbar in den Rationalismus über, indem er das Dogma ganz und gar der subjectiven Vernunft überantwortet, und um die Möglichkeit einer stetig fortschreitenden Fortbildung und Umbildung des Dogmas von Seite der Vernunft zu sichern, den Begriff des Mysteriums im kirchlichen Sinne aufgibt, und letzteres nur mehr im Sinne einer annoch verhüllten Wahrheit gelten läßt. — Sehen wir nun wie Baader auf seinem Standpunkte das Dogma „fortgebildet" hat.

b) Ausführung des Baader'schen Systems.

§. 118.

1. Mit Böhme geht Baader in der Entwickelung der Gottesidee aus von einer unterschiedslosen ursprünglichen Einheit des göttlichen Wesens, woraus Gott sich erst durch einen inneren Proceß zu seiner vollen Wirklichkeit, freilich nicht in zeitlicher Weise, herausgebildet habe. Gott ist ursprünglich eine ungeschiedene Einheit; aber da es eben so wenig denkbar ist, daß ein Geist naturlos, wie daß eine Natur geistlos sei, so liegt in jener ursprünglichen

Einheit mit dem geistigen Princip zugleich eine ewige Natur involvirt. Aus dieser ursprünglichen Einheit oder Indifferenz muß aber Gott, um vollkommen wirklich zu werden, heraustreten, und dies geschieht dadurch, daß jene beiden Momente des Urdualismus — die ewige Natur und der ewige Geist (Sophia) — sich differenziiren, sich sondern, und damit zugleich in Gegensatz zu einander treten, woraus im Innern Gottes ein Streit entsteht, der in unruhiger, rotarischer Bewegung, wie eine dunkle Feuergährung sich kund gibt. Das ist die Wurzel des Lebens.

2. Bei dieser Differenziirung und dem daraus erwachsenden lebendigen Gegensatze kann es nämlich nicht bleiben; letzterer ist nur der Durchgangspunkt zur Lebensgeburt Gottes, welche darin besteht, daß das geistige Princip (die Sophia) im Streite siegt, indem es in das Naturprincip eindringt, es sich subjicirt, und es zu seiner eigenen Leiblichkeit ausgestaltet. In Folge nämlich des Eindringens des geistigen Princips, des Lichtes, in das dunkle Feuer des Naturcentrums, bricht im Schracke des Blitzes das Licht durch letzteres hindurch, worauf das Feuer überwunden, dem Leben des Geistes sich zu ergeben genöthigt ist, und nun die Gestalt des Lichtes annimmt, während dadurch das Geistige eine Beleibung, ein Wesen erhält. Das ist die „Schechinah", in welcher Gott wohnt, die Herrlichkeit, in welcher er thront, — die Materia prima. So ist Gott vollendet als göttlicher Geist, der zwar mit einer Leiblichkeit angethan ist, aber über sie emporragt, indem sie ihm gänzlich subjicirt, und er, obwohl nicht naturlos, doch naturfrei ist.

3. Dieser Proceß der immanenten Lebensgeburt, wodurch Gott sich seiner bewußt wird, ist nun der trinitarische Proceß. Die göttlichen Personen sind nichts anderes, als die Momente der ewigen Lebensgeburt Gottes, wodurch dieser sich verwirklicht und zu sich kommt. Die Lehre von drei Personen in Einem Wesen sagt nichts anderes aus, als daß die (verborgene) Einheit, welche sich in diese drei Personen, Agenten oder Glieder immanent unterscheidet, eben hiemit sich substanziirt und sich für sich äußerlich bestehen macht. Der Vater als der Erzeugende ist demnach die ewige Natur in Gott; der Sohn dagegen ist die ewige Sophia, also gleichsam das Innerlichste, das Geistigste in der Gottheit; er ist jenes Licht, welches die Finsterniß der ewigen Natur durchbricht, und so die Wirklichkeit Gottes als des Geistes bedingt. Der Geist endlich ist diese vermittelte Einheit der ewigen Natur und der ewigen Sophia in Gott selbst, er ist die offenbar gewordene, actuelle, concrete Einheit Gottes als des absoluten Geistes mit sich. Demnach sind die göttlichen Personen einander nicht coordinirt, sondern subordinirt; sie sind ja nur Momente der göttlichen Lebensgeburt, wovon das eine das andere voraussetzt, das eine dem anderen dient.

4. Von dieser immanenten Lebensgeburt ist nun aber die emanente Production der geschöpflichen Welt wohl zu unterscheiden. Beide, die Selbstproduction Gottes und die Production der creatürlichen Welt dürfen nicht als Eins gesetzt werden. Allein etwas anderes ist es, die

Production der geschöpflichen Welt von der immanenten Lebensgeburt Gottes zu unterscheiden, und etwas anderes, erstere von der letzteren zu trennen. Letzteres kann keineswegs gestattet sein. Beide stehen vielmehr in innerem Zusammenhange miteinander. Eine solche Fülle und Totalität nämlich, wie sie Gott ist, ist nicht der Art, daß sie sich neidisch verschließt; sie geht vielmehr von selbst in eine Factio über und aus, sich frei ausbreitend und gemeinsamend, ihr Sein über Anderes ausdehnend und dieses Andere hiemit in sich befassend. Dies ist des Näheren also zu verstehen:

5. Der göttliche Geist trägt in sich die Idea aller geschöpflichen Dinge. Diese schwebt ihm, so lange sie ihm rein immanent ist, gewissermaßen in blos magischer Form vor. Aber sie sucht aus dieser blos magischen Form herauszutreten, um zur vollen Offenbarung ihrer selbst zu gelangen, und dadurch dem göttlichen Bewußtsein in ihrer vollen Gestalt und Wirklichkeit zu erscheinen. Es verhält sich hier ebenso, wie mit dem Gedanken des menschlichen Geistes. Auch dem menschlichen Geiste werden ja seine eigenen Gedanken erst dann recht offenbar, wenn er sie aus sich hervorgehen läßt, und sie objectiv in einem äußeren Bilde darstellt. Nur am Bilde des Gedankens gelangen wir zum vollen Bewußtsein des ganzen Inhaltes dieses Gedankens; nur an jenem geht er uns erst in seiner ganzen Fülle auf. So auch in Gott.

6. Die Offenbarung der göttlichen Idea in dem geschöpflichen Producte ist daher für Gott selbst in so fern etwas Nothwendiges, als erst durch jene Offenbarung der Inhalt jener Idea ihm zum vollen Bewußtsein kommt. Soll jedoch die göttliche Idea sich offenbaren, d. h. eine äußere Wirklichkeit gewinnen, so bedarf sie einer realen Unterlage, an und in welcher sie sich verwirklicht. Diese reale Unterlage kann aber keine andere sein, als die ewige Natur in Gott selbst. Die ewige Natur, das Centrum naturae ist in dieser Beziehung nichts anderes, als das chaotische Nichts, jene Untiefe, aus welcher als dem Bestandlosen und Unsichtigen das Bestehende und Sichtige geschaffen worden ist und geschaffen wird. Die Schöpfung ist daher nichts anderes, als die Particularisirung des Naturprincips durch die Ausgestaltung der göttlichen Idee in demselben und durch dasselbe.

7. So schafft denn Gott aus der ewigen Natur mit der Weisheit oder der Idea, gleichwie ich selbst mittelst einer solchen Idea aus meinem executiven Vermögen producire. Die Weisheit (Sophia), in so fern sie die Idea in sich enthält, ist Mitwirkerin, Organ der Gottheit bei der Schöpfung; die ewige Natur dagegen das dienende Werkzeug, das »Fiat« des Böhme. Beide aber, die Idea und Natur, in so fern sie miteinander und ineinander sind, bilden das wirkliche schöpferische Product. Die Idea durchläuft daher in der Schöpfung drei Stufen. Zuerst ist sie stumme, unlebendige, nur magisch vorhandene Idea; dann wird sie zur sprechenden, wahrhaft realen und lebendigen Idea (Wort), und endlich stellt sie sich äußerlich dar als das ausgesprochene Wort, als Hülle und Leib des sprechenden Wortes, und gerade in diesem letzten Stadium ist sie vollendete Schöpfung.

8. Daraus ist ersichtlich, daß der absolute Geist in diesem seinem emanenten Hervorbringen sich nicht in seiner Substanz theilt und von seiner Ganzheit nicht abläßt, ebenso, wie das Wort, das wir aussprechen, von uns zwar aus-, aber nicht abgeht. Zugleich geht auch dem absoluten Geiste durch dieses Hervorbringen Nichts zu; er bedarf dieser Aeußerung nicht etwa zu seiner eigenen (immanenten) Vollendung, weil er ja schon vor seiner emanenten Production in sich selbst vollendet ist. Der absolute Geist erschöpft sich ferner nicht im Geschöpfe, er geht in letzterem nicht auf, gleichwie das Centrum in der Peripherie nicht aufgeht, sondern sich unterscheidend von letzterer über sie sich erhebt. Kurz, obgleich Gott aus seiner ewigen Natur durch die schöpferische Idea die Welt hervorgehen läßt, so sind beide, Gott und die Welt, doch nicht schlechthin einerlei, sondern in seiner absoluten Wirklichkeit bleibt Gott immer über der Welt stehen.

9. Andererseits ist aber auch das Geschöpfliche nicht etwas Außergöttliches, d. i. von Gott dem Sein nach Geschiedenes und Getrenntes. Da nämlich das Hervorgebrachte immer in der Macht des Hervorbringenden bleibt, so tritt es auch nicht im absoluten Sinne außer letzteren; vielmehr gibt sich der Hervorbringende als der zugleich Befassende hiemit selber eine neue Ausdehnung, welche Ausdehnung die Cabbalah als Dehnung (Suspension der Fülle) erklärte. Das Hervorgebrachte ist allerdings nicht Gott, sondern nur ein emanentes Abbild oder Gleichniß Gottes; allein deßungeachtet schließt Gott jedes Wesen in sich, und keines besteht für sich außer ihm. Es gibt daher kein Endliches, das nur endlich wäre, ebenso, wie das Unendliche keineswegs nur unendlich ist. Das Allereinzigste ist zugleich das Gemeinsamste, und umgekehrt.

10. Das Resultat des Ganzen ist also dieses: Gott ist zwar in seiner ewigen Wirklichkeit transcendent über der Welt; zugleich ist er aber doch auch der Welt immanent, in so fern nur durch diese Immanenz Gottes als des Hervorbringenden in dem Hervorgebrachten die Wirklichkeit der Welt ermöglicht und bedingt sein kann. Nicht darin besteht das Irrthümliche der pantheistischen Theorie, daß sie an der Immanenz Gottes in der Welt festhält, sondern vielmehr in der Vermengung des in sich, und in so fern über der Natur seienden Gottes mit seinem durch die (erst ewige und dann auch zeitliche) Natur Offenbarsein oder sich Aussprechen. Wer also über der Immanenz Gottes in der (erst ewigen und dann zeitlichen) Natur die Transcendenz Gottes preisgibt, der allein ist Pantheist, nicht aber derjenige, welcher die Transcendenz über und die Immanenz Gottes in der geschöpflichen Welt zugleich festhält.

11. So ist denn die Schöpfung nichts anderes, als die Fortsetzung Gottes in der zeitlichen Offenbarungsregion, und daher ist denn auch jede Thätigkeit der Creatur unmittelbar durch das uncreatürliche Thun Gottes bedingt und vermittelt. Wie die Creatur nicht außer Gott, sondern vielmehr sie in Gott und Gott in ihr ist, so kann die Creatur auch nicht wirksam sein ohne initiirende, mitwirkende und vollen-

dende Thätigkeit Gottes. Dies gilt wie von jeder anderen, so insbesondere von der intelligenten Creatur. Daher ist alles Wissen, Wollen und Wirken der intelligenten Creatur wesentlich durch das Gewußt-, Gewollt- und Gewirktwerden derselben von Seite Gottes bedingt. Kurz alles geschöpfliche Thun ist im Grunde nichts anderes, als die Fortsetzung des schöpferischen Thuns.

12. Hat nun aber der ganze Weltproceß wesentlich nur die Fortsetzung und Offenbarung Gottes in der zeitlichen Rigion zum Ziele, so folgt daraus wiederum, daß die emanente Hervorbringung der Welt nur das Nachbild der immanenten Selbstgeburt Gottes sein könne. Wie somit der Anfang der inneren Lebensgeburt Gottes darin besteht, daß Gott aus seiner ursprünglichen unterschiedslosen Einheit in die Zweiheit der Principien — Natur und Geist — auseinandergeht, und so den Widerspruch in sich selbst gebiert: so beginnt auch seine geschöpfliche Manifestation damit, daß zuerst die Natur und die belebende Idee in der Creatur unvermittelt einander gegenüber treten und dadurch ein ursprünglicher Widerspruch in der letzteren entsteht. Und wie die innere Lebensgeburt Gottes sich dadurch vollendet, daß das geistige Princip in Gott das Princip der ewigen Natur besiegt, und in es eindringend, es zu seiner ewigen Leiblichkeit gestaltet: so kann auch seine geschöpfliche Manifestation nur dadurch zur Vollendung gelangen, daß Gott das Naturprincip auch in der Creatur unter die Herrschaft der Idea bringt, und diese dadurch die ihr entsprechende Beleibung gewinnt.

13. So hat der Lebensproceß der Creatur zwei Momente: die erste Geburt ist das Eintreten der Creatur in den annoch unvermittelten Gegensatz seiner constitutiven Elemente; die zweite Geburt ist die Erhebung über diesen Gegensatz zur vermittelten Einheit jener Elemente, worin ihre Vollendung besteht. Auf dem Uebergange von der ersten zur zweiten Geburt aber steht hier die Versuchung. Jedes Leben gründet im Widerspruche, dem es zu entfliehen sucht; damit es aber demselben entfliehe, muß die Versuchung an selbes herantreten, damit es sich entweder für das eine oder für das andere Glied jenes Gegensatzes entscheide, d. h. entweder das natürliche Princip zur Herrschaft über die Idee gelangen lasse, oder aber das erstere der göttlichen Idee unterwerfe, und es zum Leibe derselben mache. Ersteres ist das Böse, letzteres das Gute, und zwar wie im physischen, so auch im ethischen Sinne.

14. Je nachdem nun das eine oder das andere geschieht, muß die Creatur auch in verschiedener Weise der Manifestation Gottes in der zeitlichen Region dienen. Welche Creatur nämlich die Versuchung besteht, die nimmt durch den Eintritt in das Lichtprincip in Gott an der Lichtmanifestation Gottes Theil und vermittelt dieselbe in der geschöpflichen Region; jene Creatur dagegen, welche die Versuchung nicht besteht, die fällt dem finsteren Naturprincip anheim, und muß daher an der Finstermanifestation Gottes (in der Hölle) Theil nehmen, resp. dieser dienen.

15. Aber damit die Creatur die Versuchung bestehe, und dadurch in das Stadium der Wiedergeburt und der Vollendung eingehe, bedarf sie der Hilfe Gottes. Denn da das geschöpfliche Thun nur die Fortsetzung des göttlichen Thuns in der zeitlichen Region ist, und keine Creatur wirken kann ohne initiirende, mitwirkende und vollendende Thätigkeit Gottes, so könnte auch die Lösung des der Creatur immanenten Widerspruches, d. i. die Bindung des Naturprincips in der Creatur durch die Idee nicht stattfinden, wenn Gott als Lichtprincip nicht in die Creatur sich herablassen würde, um diesen Proceß zu vermitteln. Und da die Schöpfung im Menschen sich concentrirt, so muß dieser Descensus der ewigen göttlichen Sophia zur Creatur zunächst im Menschen vor sich gehen. Das ist die Menschwerdung Gottes.

16. Daraus folgt, daß die Menschwerdung nur das zweite Moment der Schöpfung selbst, und die letztere ohne die erstere ebenso wenig denkbar ist, wie umgekehrt die erstere ohne die letztere. Die Menschwerdung ist nur die Vollendung der Schöpfung; sie hätte deshalb nothwendig auch dann eintreten müssen (wenn auch in anderer Weise), falls der Mensch nicht gesündigt hätte. Ein Gott, der nicht als Erlöser sich bezeugte, wäre kein Gott; der Deismus ist Atheismus. Und wenn die Schöpfung selbst nur die Fortsetzung Gottes in der zeitlichen Offenbarungsregion ist, so ist die Menschwerdung ebenso und aus dem gleichen Grunde die Vollendung Gottes in dieser seiner zeitlichen Manifestation. Sie ist zwar nicht ein Moment seines immanenten, aber doch seines emanenten Lebensprocesses, der ohne die Incarnation nicht zu seiner Vollendung gelangen könnte. Deshalb ist denn auch die Lehre von der Menschwerdung Gottes die Centraldoctrin aller religiösen Wissenschaft.

c) Baaders Ansichten über Sündenfall und Erlösung.

§. 119.

1. Die geschöpfliche Welt, lehrt Baader, befand sich ursprünglich nicht in dem materiellen Zustande, in welchem sie uns gegenwärtig erscheint; ihr Urstand war vielmehr ein vereinfachter, verklärter, indem das Naturprincip im Geistigen gleichsam noch verschlungen war, und somit in der Latenz lag. Der Fürst der ursprünglichen Welt war der Engel; der Mensch existirte noch nicht. Die Engel waren somit auch die ersten, war deran welche die Versuchung herantreten mußte, damit sie dadurch, daß sie die Versuchung bestanden, in Gott sich confirmirten. Der weltbeherrschende Engel bestand die Versuchung nicht. Statt sich der höheren Region als Organ zu lassen, sich der Eingeburt derselben zu öffnen, und so sie in sich und sich in ihr zu fixiren, setzte er seine eigene Mitte aus der göttlichen heraus und dieser entgegen, um sich hiemit als etwas Apartes außer, ohne und selbst gegen Gott zu fixiren. Das war sein Fall.

2. Die Folge davon war, daß die Engel jenem Princip der ewigen Natur welches in der Hölle als Finsterregion sich offenbart, anheimfielen. Damit entsan aber dann auch die Welt ihrem ursprünglichen verklärten Zustande, und wurde zum

zeitlichen, materiellen Universum, wie es in seiner allseitigen Zusammengesetztheit unseren Sinnen vorliegt. Denn wegen ihres Gebundenseins an die intelligente Natur mußte auch der nichtintelligenten Natur die Sünde sich mittheilen und sie inficiren. Die materielle Welt ist also nur die Ruine der ursprünglichen Welt; wie das Glas, wenn es zerbrochen wird, aus der Einheit in das Zusammensein seiner zerbrochenen Theile übergeht, so ging auch die Welt durch den Engelsturz aus der Einheit in die Zusammengesetztheit über.

3. Auf dieser Ruine der ursprünglichen Welt trat nun erst der Mensch auf, um als Fürst derselben die Stelle des Engels einzunehmen. Der Mensch steht höher als der Engel. Er lebt in drei Principien, in Gott, in der intelligenten und in der nichtintelligenten Natur. Die Bestandtheile seiner Natur sind nämlich für's Erste der materielle Leib mit der Seele, — welche ihrerseits selbst wiederum eine eigene Leiblichkeit hat, die zwar übermateriell, aber nicht überphysisch ist, — und dann der Geist, d. i. die göttliche Idea als die himmlische Menschheit. Denn in der Schöpfung des Menschen war es auf die Vermählung des himmlischen Menschen — der Idea — mit einem irdischen nach Seele und Leib abgesehen. In dem creatürlichen Lebhaft- und Leibhaftwerden der göttlichen Idea im Menschen sollte das Gottesbild bestehen, zu welchem der Mensch geschaffen ward.

4. Doch befand sich der Mensch ursprünglich nicht in dem Zustande, in welchem er uns gegenwärtig erscheint. Sein Leib war noch nicht materialisirt, er war von derselben Art, wie der Leib Christi nach seiner Auferstehung, und deshalb auch geschlechtslos. Der Mensch war ferner in seiner Erkenntniß noch nicht an die Sinne gebunden, seine Erkenntniß war vielmehr intuitiv, ekstatisch. Mit diesen hohen Vorzügen ausgestattet, sollte er das in Folge des Engelsturzes zusammengestürzte Universum wieder restauriren, und das Verderben, das in Folge jenes Engelfalles über die Schöpfung gekommen, wieder lösen.

5. Deshalb mußte denn auch an den ersten Menschen, wie an den Engel, die Versuchung herantreten, damit er durch Bestehung derselben sowohl sich selbst zur Vollendung brachte, als auch das Universum wieder erlöste. Bevor er diese Aufgabe erfüllte, war er im Unschuldsstande, d. h. weder gut noch bös; gut sollte er erst werden durch die Zweitgeburt, d. i. durch die Bestehung der Versuchung und den dadurch bewirkten Eingang in Gott. Nicht als Kind, sondern zur Kindschaft Gottes, nicht als Bild, sondern zum Bilde Gottes ward der Mensch geschaffen.

6. Da aber der Mensch im Unterschiede vom Engel schon das irdische (thierische) Element, wenn auch im Zustande der Verklärtheit in seiner Natur einschloß, so konnte die Versuchung des ersten Menschen nur darin bestehen, daß in ihm die Lust und die Begierde erregt wurde, sich irdisch zu gebären, irdisch sein Leben fortzubauen und fortzupflanzen (gleich dem Thiere) und irdisch zu erkennen. Das Verbot, das Gott dem ersten Menschen gab, kann daher seiner tieferen Bedeutung nach kein anderes sein, als das Verbot seines Eingehens, Sicheinlassens oder seiner Subjicirung und Einverleibung in die irdische oder zeitliche Naturregion.

7. Der Mensch bestand die Versuchung gleichfalls nicht. Er suchte zwar nicht, wie Lucifer, in Hoffart und Uebermuth über das göttliche Centrum sich zu erheben; dafür aber ließ er das Thierische in sich siegen, und entsank so in niederträchtiger Schwäche jenem Centrum. Die Folge davon war, daß für's Erste die göttliche Idee, der himmlische Mensch, aus ihm entwich und die göttliche Bildniß in ihm verblich, und daß für's Zweite die nicht intelligente Natur in ihm als Leiblichkeit zur Materie im engeren Sinne entstellt wurde. So ward der Mensch erst durch den Sündenfall zum wirklichen Erdmenschen, und der materielle Leib, den wir tragen,

ist sammt der geschlechtlichen Ausscheidung erst die Frucht jener ersten Sünde. War die Natur vorher dem Menschen durchsichtig gewesen, so verschloß sie sich ihm jetzt; er muß nun von Außen in das Innere der Natur einzudringen suchen.

8. Durch den Fall hat der Mensch seine Freiheit zum Guten gänzlich verloren. Er ist ganz in der Gewalt des dunkeln Naturgrundes, der in ihm über die himmlische Bildniß gesiegt hat. Er ist daher ganz böse und kann nur Böses erzeugen. Die Wahlfreiheit ist überhaupt nur Bedingung zur Erlangung entweder der wahren Freiheit, oder der vollen Unfreiheit. Wie der Mensch in der Wahl seinen annoch unbestimmten Willen bestimmt, so ist und bleibt derselbe. Dafür aber unterscheidet sich der gefallene Mensch vom gefallenen Engel dadurch, daß er erlösungsfähig ist. Und der Grund dieser Erlösungsfähigkeit besteht darin, daß er nur in die thierische Natur herabsank, nicht in die Finsterregion, wie der Engel. — So kommen wir zur Erlösung.

9. Durch den Sündenfall war der Mensch aus der Idea und diese aus ihm gewichen. Ihre Reunion konnte nun weder von dieser Idea, noch vom Menschen aus bewirkt werden, sondern nur dadurch, daß sich das schaffende Wort gleichsam selber in's Mittel schlug, in diese Idea eingehend (was früher nicht geschah), und von ihr aus die Wiedererweckung des im Menschen erloschenen Abbildes effectuirend. Mit anderen Worten: das schaffende Wort mußte Mensch werden. Aber es ist eine zweifache Menschwerdung zu unterscheiden, eine außerzeitliche und eine zeitliche. Jesus, das göttliche Wort, wird zuerst geistig Mensch, indem er in die Idea als in die himmlische Menschheit eingeht, — der Christus —; und dann wird Christus, dieser geistige Mensch, auch leiblicher Mensch, indem er aus Maria den natürlichen Leib und die natürliche Seele annimmt — der Sohn Mariens. Die letztere (zeitliche) Menschwerdung ist so nothwendig wie die erste (geistige); denn wäre Christus Christus geblieben und nicht auch Sohn Mariens geworden, dann wäre die Arznei der Wunde zu fern geblieben und eine Erlösung hätte nicht stattfinden können.

10. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß die Menschwerdung (als geistige) schon im Augenblicke des Falles begann, indem Christus als der allgemeine himmlische Mensch in die Menschen sich herabließ, und das erloschene Gottesbild in letzteren wieder herstellte, daß aber doch dieser allgemeine Mensch zuletzt auch als einzelner Mensch in sinnlich wahrnehmbarer Gestalt auftreten mußte, um durch seinen Tod den Proceß der Auferstehung und Lebhaftwerdung jenes Gottesbildes im Menschen zu vollenden. In ihm mußte zuerst vor Aller Augen die Besiegung des Naturgrundes und des aus der Erregung desselben urständenden Todes, sowie der dadurch bedingte Uebergang in die Vollendung sich vollziehen; dann erst konnte sich das Gleiche auch in den übrigen Menschen im Anschluß an Christum bewerkstelligen. Christus war der erste Versöhnte; in ihm nahmen alle übrigen an dieser Versöhnung Theil. An Stelle des gefallenen Engels und Menschen tritt Christus als der dritte Thronfürst der Welt auf und bringt durch seinen Tod die Schöpfung zur Vollendung, nachdem Engel und Mensch diese Aufgabe nicht gelöst hatten.

11. Demnach ist auch bei den übrigen Menschen die Versöhnung nicht etwa eine bloße Aenderung des Verhaltens zwischen zwei von einander verschiedenen Wesen (Mensch und Gott), sondern die Versöhnung ist vielmehr eine innere, eine Herstellung des normalen Verhältnisses zwischen den zwei Grundprincipien der menschlichen Natur durch Redintegration des durch den Sündenfall Desintegrirten. Und diese Redintegration der menschlichen Natur wird von Seite Christi dadurch initiirt, daß er als der himmlische Mensch in alle Menschen lebendig eingeht, und durch seinen Eingang quasi per infectionem vitae das verblichene Gottesbild in ihnen wieder herstellt. Von Seite des Menschen dagegen ist dazu erforderlich die Gott-

gelassenheit, d. h. der Mensch muß sein Inneres dem erlösenden Christus öffnen, sich seiner Einwirkung hingeben und ihn frei in sich gewähren lassen. Dann empfängt er Christum in seinem Inneren, und der Act dieses Empfangens ist der Glaube, der dann in den Schmerz der Buße und der Selbstverleugnung übergeht, womit der Proceß der Wiedergeburt zum Abschluß kommt.

12. Die Seele lebt nach dem Tode des Leibes fort, so aber, daß sie nie gänzlich leiblos wird, indem sie ihren übermateriellen Leib mit sich in's Jenseits hinübernimmt. Es wartet ihrer im Jenseits entweder Lohn oder Strafe. Jedoch ist wohl kaum anzunehmen, daß die Strafe eine ewige sei. Vielmehr ist es wahrscheinlich, daß die Strafe nur den Charakter der Reinigung habe. Am Ende folgt die Auferstehung. Diese ist darin begründet, daß die Einzelnen durch Aufnahme des Leibes Christi Glieder des letzteren geworden sind, und daher auch das endliche Loos Christi theilen müssen. So wirken die Menschen, indem sie Christum in sich aufnehmen, und ihn in sich Gestalt gewinnen lassen, gewissermaßen selbst mit zur Vollendung Christi und seiner Herrlichkeit. Sinnreiche Erfindung der göttlichen Liebe, welche, obschon sie selbst Alles und das Geschöpf Nichts ist, es doch dahin brachte, von diesem Geschöpfe empfangen, ihm danken zu können!

13. Das sind die Hauptgedanken der Baader'schen Theosophie. Wahre Originalität mangelt ihnen, da sie ganz in der Strömung der Böhme'schen Theosophie liegen. Geistreich und blendend sind vielfach die Ideen, welche Baader entwickelt; aber daß das System in der Sphäre des christlichen Gedankens liege, können wir nicht sagen. Eine solche „Fortbildung" der christlichen Dogmen, wie sie in dem Baader'schen System bewerkstelligt wird, kann auf dem Boden des positiven Christenthums nicht zugegeben werden. Die Personen der göttlichen Trinität sind nicht bloße „Momente" der göttlichen Lebensgeburt. Ebenso wenig kann die Schöpfung als eine bloße „Fortsetzung Gottes in der zeitlichen Offenbarungsregion" gefaßt werden; denn dieser Gedanke schließt nothwendig die Substanzeinheit von Gott und Welt in sich. Der Satz, man müsse Gott und Welt „unterscheiden", aber nicht „scheiden", ist unrichtig; denn einen „Unterschied" zwischen Gott und Welt setzt auch der Pantheismus; aber dieser Unterschied ist kein Substanzunterschied: und gerade dieser muß zwischen Gott und Welt angenommen werden. Wir müssen Gott und die Welt „scheiden" (der Substanz nach), nicht blos „unterscheiden". Die Baader'sche Auffassung des Wesens und Urstandes des Menschen, des Sündenfalles und der Folgen des letzteren ist cabbalistisch, aber nicht christlich. Seine Lehre von der Menschwerdung Gottes, von der Person Christi, von dem Wesen und von der Bedeutung des Erlösungswerkes liegt ganz außer dem Bereiche des positiv christlichen Gedankens. Das System des Jakob Böhme ist auf dem Boden der Cabbalistik und des altlutherischen Systems erwachsen; wer in demselben die Wahrheit sucht, der sucht sie nicht in dem positiven Christenthum, wie selbes von der Kirche vertreten wird. Die cabbalistische Theosophie läßt sich mit dem letzteren nicht vereinbaren[1]).

1) Vgl. meine Abhandl. über die Baader'sche Philosophie im „Katholik", Jahrgang 1859, 4. Artikel.

2. Anton Günther.

a) Sein Leben und seine Schriften. Sein philosophischer Standpunkt.

§. 120.

1. Einen anderen Weg als Baader schlug Anton Günther, Weltpriester in Wien, geb. 1785 zu Lindenau in Böhmen, gest. 1861, ein. Er lehnt sich nicht an Böhme, sondern an Hegel an. Der Hegel'sche Gedanke, daß das Sein Denken und das Denken Sein sei, ist von Günther allerdings nicht in der gleichen Weise, wie von seinem Begründer, aber doch in einer abgeschwächten Form angenommen, und seinem System zu Grunde gelegt worden. Alles Sein hat nämlich nach Günther die Bestimmung, denkendes, wissendes Sein zu werden; das Selbstbewußtsein ist die wesentliche Lebensform alles Seins. Es gibt daher kein Sein ohne ein ihm entsprechendes Denken, ebenso, wie es ohne Denken kein Sein gibt. Mit diesem Satze stellt sich Günther auf einen Standpunkt, welcher sich nicht durchführen läßt, ohne dem Hegel'schen Panlogismus Concessionen zu machen, die verhängnißvoll für das System sind.

2. Die Hauptschriften, in welchen Günther sein System niederlegte, sind: Vorschule zur speculativen Theologie, Bde. 2, Wien 1828; 2. Aufl. 1846; Peregrins Gastmahl, 1830; Thomas a scrupulis, zur Transfiguration der Persönlichkeitspantheismen neuester Zeit, 1835; Süd- und Nordlichter, 1832; Der letzte Symboliker, 1834; Janusköpfe zur Philosophie und Theologie, 1834 (v. Günther u. Pabst); Die Justemileu's in der deutschen Philosophie, 1838; Eurystheus und Herakles, metalogische Kritiken und Meditationen, 1843. Die von Günther und Veith herausgegebene Zeitschrift Lydia, Wien 1849—54, war ein Organ des Güntherianismus. Im Jahre 1857 wurde nach mehrjährigen Verhandlungen zu Rom das Günther'sche System von der kirchlichen Auctorität verworfen. Der Auctor unterwarf sich im kirchlichen Geiste dem Urtheilsspruch der kirchlichen Auctorität[1]).

3. Günther schließt sich schon darin an Hegel an, daß er von einer Scheidung zwischen Philosophie und speculativer Theologie nichts wissen will. Beide sollen Eins sein, und daher soll für beide auch nur Eine Methode gelten. Wenn man daher zwischen natürlichen oder Vernunftwahrheiten und zwischen Mysterien unterscheidet, und letztere als supra rationem seiend betrachtet, so ist das unrichtig. Auch die sogenannten Mysterien müssen wissenschaftlich begriffen und gerechtfertigt werden können, allerdings nicht in Bezug auf ihr „Wie", — denn das ist und bleibt überall ein Geheimniß, — aber doch in Bezug auf ihr „Warum". An und für sich ist also der menschliche Geist fähig, auch die sogenannten Mysterien durch sich allein zu erkennen und zu begründen; nur durch die Sünde, welche das Licht der Vernunft im Menschen verdüsterte, ist die gedachte Fähigkeit in ihm verringert, und damit die Offenbarung nothwendig geworden. Aber diese Offenbarung kann wie in Bezug auf die Vernunftwahrheiten, so auch in Bezug auf die Mysterien keines-

1) Ueber Günther schrieb: Flegel, Günthers Dualismus von Geist und Natur, Breslau.

wegs als absolut, sondern, wie gesagt, nur als hypothetisch nothwendig betrachtet werden. Gott hat seinen Sohn nicht deshalb hingegeben, um der Welt durch unbegreifliche Geheimlehren den Kopf zurecht zu setzen.

4. Demgemäß faßt nun Günther das Verhältniß zwischen Dogma und Wissenschaft in derselben Weise auf, wie Baader. Der Lehrbegriff, sagt er, ist das Product der Wechselwirkung zweier Factoren, eines gegebenen Objectes und des vernehmenden Subjectes; er ist der Ausdruck der Selbstverständigung des Christenthums in seinen Gläubigen. Darum steht der Lehrbegriff, was seine dogmatische Definition betrifft, stets unter dem Einflusse der jeweiligen Wissenschaft; der göttliche Geist ist der erste, aber die Freiheit des forschenden Geistes ist der zweite Factor in der Tradition. Das jedesmal auf der Grundlage der jeweiligen Wissenschaft vom Geiste gewonnene Verständniß des Inhaltes des Christenthums ist dasjenige, was in dieser Zeit als Dogma aufgestellt wird. Da aber jenes Verständniß Grade zuläßt, so hat man im Dogma stets zu unterscheiden zwischen Beharrlichem und Beweglichem. Das Beharrliche als Bewegliches betrachten ist Heterodoxie; das Bewegliche als Beharrliches festhalten ist Hyperorthodoxie. Zwischen beiden Extremen liegt die wahre Orthodoxie.

5. Nach diesen Prämissen nun bestimmt sich der Begriff des Glaubens und Wissens, und deren gegenseitiges Verhältniß zu einander. Glauben, sagt Günther, heißt nach gewöhnlichem Begriffe: etwas auf ein Zeugniß hin für wahr annehmen. Nun bezeugt sich aber das Sein in seiner Erscheinung und durch seine Erscheinung, und wir können es nur vermöge dieser seiner Selbstbezeugung erfassen. Daher ist all unser Wissen um das Sein ursprünglich ein Glauben, und das Object dieses Glaubens ist das Sein, in so fern es Causalität der Erscheinung ist. So glaubt der Geist im Denken an sich selbst, an Gott und die Natur, indem er hinter und über der Erscheinung das Sein als Grund der dadurch bedingten Erscheinung festhält.

6. Durch diesen Glauben ist nun erst das Wissen ermöglicht. Dieses besteht darin, daß die Erscheinung aus dem Sein als aus ihrer Wurzel, und dann das Sein selbst wiederum aus seinem höchsten Grunde, durch welchen es bedingt ist, ergriffen und begriffen wird. Glaube und Wissen gehen daher überall miteinander, unterscheiden sich aber doch von einander in zweifacher Weise. Für's Erste nämlich geht der Glaube stets von der Erscheinung zum Sein, vom Bedingten zum Unbedingten, in so fern das letztere durch das erstere sich offenbart, fort, das Wissen dagegen steigt umgekehrt vom Unbedingten zum Bedingten, vom Sein zur Erscheinung herab. Für's Zweite setzt der Glaube das Sein für die Erscheinung, das Unbedingte für das Bedingte blos voraus, während dagegen das Wissen die Erscheinung aus dem Sein, das Bedingte aus dem Unbedingten als aus dem Grunde in seiner Nothwendigkeit begreift; woraus folgt, daß wenn sich der Geist einmal vom Glauben zum Wissen erhoben hat, dann der Glaube als bloße Voraussetzung überflüssig geworden ist.

7. Wendet man nun diese allgemeinen Grundsätze im Besonderen auf

den christlichen Glauben und sein Verhältniß zum Wissen an, so sieht man leicht, daß auch hier der Glaube an den Offenbarungsinhalt auf das Zeugniß Gottes und der Kirche hin nur die Voraussetzung sein könne, um den anderen umgekehrten Proceß, nämlich den des Wissens zu ermöglichen, in welchem der Geist den gesammten Offenbarungsinhalt aus Gott als aus dem höchsten Grunde alles Seins und Geschehens ableitet und in seiner Nothwendigkeit begreift. Ist daher diese wissenschaftliche Erkenntniß erreicht, so fällt der Glaube als bloße Voraussetzung von selbst fort. Das was vorher bloße Voraussetzung gewesen, ist nun eigene Setzung des Geistes geworden; die Voraussetzung ist im Wissen gewissermaßen verklärt, indem sie aus dem Gebiete der Unmittelbarkeit in das der Mittelbarkeit oder des Denkens übergesetzt ist. Der Glaube vollendet sich daher im Wissen; dieses ist gleichsam die ideale Probe über das reale Facit. Der Glaube ist nur ein unvollkommenes Wissen, das naturgemäß seine Vollendung in der Wissenschaft findet.

b) Theologie und Schöpfungslehre.

§. 121.

1. Dieses vorausgesetzt geht nun Günther in der Construction seines Systems nach dem Vorgange des Cartesius vom Selbstbewußtsein aus. Das Selbstbewußtsein betrachtet er jedoch nicht als eine unmittelbare Erkenntniß. Das Bewußtsein meiner selbst, sagt Günther, ist vermittelt durch meine Erscheinung. Wie alles Sein nur aus seiner Erscheinung erkennbar ist, so auch hier. Die Erscheinung meiner selbst ist aber die Receptivität und Spontaneität (Erkennen und Wollen, — Vernunft und Freiheit) worin mein Ich sich bethätigt. Durch diesen Dualismus meiner Grundthätigkeiten, die allein ich unmittelbar erkenne, dringe ich dann zur Wurzel derselben vor, und erfasse mich als Ich. Das „Ich" ist somit Gedanke meines Seins, wie und insofern er vermittelt ist durch den Gedanken der Erscheinung dieses meines Seins.

2. Dadurch aber, daß der Geist mittelst seiner Erscheinung sein Sein findet und es im Ich denkt und ausspricht, wird dieses sein Sein auch erst zur Bestimmtheit erhoben. Jedes Sein ist nämlich ursprünglich ein unbestimmtes; es muß sich, um zur Bestimmtheit zu gelangen, differenziiren, — urtheilen —, d. h. in seine Erscheinung heraustreten, weil erst die vermittelte Einheit von Sein und Erscheinung das bestimmte Wesen ist. So auch hier. Mein Sein ist gleichfalls an sich unbestimmt; es muß also gleichfalls zuerst sich differenziiren in die Receptivität und Spontaneität; erst dann, wenn ich aus dieser Differenziirung in mich zurückgehe, mich aus dieser Urtheilung in mich zusammenschließe, und so den großen Fund thue, der im Ichgedanken sich ausspricht, bin ich zur Bestimmtheit meines Seins gekommen.

3. Dieses Selbstbewußtsein, welches sich im Ichgedanken ausspricht, ist nun die Grundlage und der Ausgangspunkt aller weiteren philosophi-

schen Erkenntniß. Und zwar gelangen wir von diesem Ausgangspunkte aus zunächst zur Erkenntniß des Unbedingten, des Göttlichen. Indem nämlich der Geist im Ich sein Sein findet, findet er letzteres zugleich als ein beschränktes, und zwar beschränkt in seiner Kraftäußerung, weil nämlich der Geist der Einwirkung eines anderen, und zwar gleichfalls intelligenten Seins bedarf, um sein eigenes Sein in die Erscheinung oder Thätigkeit überzusetzen. Ohne Sprache und Unterricht kann ja die intelligente Kraft des Menschen nicht zur Entwickelung kommen. Was aber beschränkt ist, das ist ebendeshalb auch bedingt. Daher erfaßt der Geist im Selbstbewußtsein sich auch als bedingtes Sein. Das Bedingte setzt jedoch wiederum das Unbedingte voraus, und folglich liegt im Bewußtsein des Geistes von sich selbst als einem Bedingten eo ipso auch schon der Gedanke des unbedingten, des göttlichen Seins.

4. Und so kann sich denn der Geist nicht erfassen, ohne zugleich Gott zu erfassen; er kann sich nicht denken, ohne Gott mitzudenken. Und wenn der Geist sich selbst als ein reales Sein denken muß, so muß er auch das im Ichgedanken mitgedachte Unbedingte als real denken. Die Realität des Ichgedankens gewährleistet auch die Realität des Gottesgedankens. Demnach stellt sich der Gedanke vom Absoluten als das unabweisbare Resultat im Sichdenken des Geistes ein durch den Act der Negation der Negativität (Relativität) an ihm selber, welcher zugleich ein Act der Affirmation und der Voraussetzung jenes Seins ist, durch das er sich gesetzt denken muß, so lange er sich als ein Abhängiges im Sein, als Bedingtes denkt.

5. Weiter führt uns aber das Selbstbewußtsein auch nothwendig zur Erkenntniß der Natur als eines vom Geiste wesentlich verschiedenen Seins. Denn ebendeshalb, und nur deshalb, weil der Geist sich selber als causales Princip seiner eigenen Thätigkeiten in und aus diesen findet, kann er nicht blos, sondern muß er sogar auch für alle anderen Erscheinungen, die er nicht auf sich als den Realgrund ihres Daseins beziehen kann, einen anderen Realgrund außer ihm voraussetzen, und zwar mit derselben Gewißheit, mit welcher er sich selbst als Wurzel zuvor gefunden hat. Und diesen Realgrund der äußeren Erscheinungen — das Naturprincip — erkennt er als wesentlich verschieden von sich selbst, weil er erkennt, daß dieses Naturprincip in der Erscheinung aufgeht, und nicht, wie er, von seiner Erscheinung zu sich als den Grund der Erscheinung zurückzukehren, d. h. nicht zum Ichgedanken vorzudringen vermag.

6. Es ist nun Aufgabe der Philosophie, das dreifache Sein, das auf der Grundlage des Selstbewußtseins ermittelt worden ist: Gott, Geist und Natur, zum Gegenstande der speculativen Forschung zu machen, um deren Wesen zu bestimmen und daraus das Verhältniß abzuleiten, in welchem sie zu einander stehen. Die Philosophie hat dasjenige, was auf gegenwärtigem Standpunkte noch bloße Voraussetzung ist, zum Wissen zu erheben, und es damit zu einer eigenen Setzung des Geistes zu machen. Und da das Wissen keinen anderen Zweck hat, als das Gegebene aus seinem Grunde als nothwendig zu

begreifen, so muß die Methode der Philosophie rein aprioristisch sein. Wir müssen für's Erste eine speculative Erkenntniß Gottes zu gewinnen suchen, und dann von Gott zu der geschöpflichen Welt herabsteigen, um sie aus Gott als aus ihrem höchsten Grunde zu begreifen.

7. Wir haben Gott durch das Selbstbewußtsein erkannt als das absolute, unbedingte Sein. Nun ist aber die wesentliche Form alles Seins, des absoluten wie des relativen, das Selbstbewußtsein. Ohne Bestimmung zum Selbstbewußtsein läßt sich kein Sein denken. Folglich müssen wir auch Gott ein Selbstbewußtsein zuschreiben. Da er aber das absolute, unbedingte Sein ist, so muß sein Selbstbewußtsein ein absolutes sein. Dies wäre es aber nicht, wenn Gott, gleichwie unser Geist, sich nur mittelbar aus seiner Erscheinung und durch seine Erscheinung zu erfassen vermöchte; denn dann wäre sein Selbstbewußtsein bedingt, bedingt nämlich durch seine Erscheinung. Das Selbstbewußtsein Gottes muß also gedacht werden als ein unmittelbares; Gott schaut sich selbst unmittelbar an.

8. Verhält es sich aber also, dann folgt, daß Gott, wenn er sich unmittelbar in seiner Substanzialität erfaßt, sein eigenes Wesen sich entgegensetzt, d. h. abermal setzt, und sich so durch Emanation verdoppelt. Und ist diese Entgegensetzung eingetreten, dann setzt Gott die zwei Glieder im Gegensatze wieder gleich, und ponirt damit ein drittes Element in seinem absoluten Selbstbewußtsein, welches als Gleichsatz beider Gegensätze das Resultät einer doppelten Emanation ist. So haben wir eine reale Subject-Objectivirung Gottes in seinem absoluten Selbstbewußtsein, und diese vollzieht sich in drei realen Factoren, die als solche drei Substanzen sind. Wir haben eine triplicirte Existenz Gottes, indem drei Iche in Gott sind: — das absolute Subject, das absolute Object und das absolute Subject-Object.

9. Das nun ist die Genesis der göttlichen Trinität. Die drei realen Factoren im absoluten Selbstbewußtsein sind die drei göttlichen Personen der christlichen Lehre. Der Vater ist absolutes Subject, der Sohn absolutes Object, und der Geist absolutes Subject-Object. Die drei Personen sind Eins im Wesen, jedoch nicht so, als wäre diese Einheit des Wesens im numerisch-realen Sinne zu verstehen; sie ist vielmehr nur zu fassen im formalen Sinne, d. i. als absolute Relation der drei Realprincipe zu einander. Die richtige Formel ist die Leibnitz'sche: Sunt ergo tres substantiae singulares, relatio una absoluta illas complectens. Der trinitarische Proceß ist der ewige theogonische Proceß, in welchem Gott sich selbst wirklich setzt und sein absolutes Selbstbewußtsein hat.

10. Ist so die göttliche Trinität aus dem Wesen Gottes als des absoluten Selbstbewußtseins begriffen, so läßt sich nun daraus auch das relative Sein sowohl an sich, als auch in seiner nothwendigen Gliederung begreifen. Indem Gott im inneren theogonischen Proceß als ein dreifaches Ich sich setzt, resultirt daraus wiederum der formale Gedanke eines dreifachen göttlichen Nichtichs. Wenn nämlich jede Person sich als diese denkt, die sie ist, denkt sie sich zugleich als die Nichtandere, negirt also die andere von sich

und sich von der anderen. Ist aber jede Person von jeder anderen negirt, so ist zugleich in dieser Totalität die Persönlichkeit des Absoluten, und hiemit die Absolutheit selber formal negirt, und so ist in Gott der formale Gedanke eines Nichtabsoluten, eines Relativen, eines göttlichen Nichtichs.

11. Weil jedoch diese totale Negation aus drei einfachen Negationen sich constituirt, sofern jede der drei Personen die andere von sich und sich von der anderen negirt, so muß auch der daraus resultirende Gedanke des göttlichen Nichtichs ein dreifaches Nichtich Gottes einschließen, nämlich ein solches, das nicht Object, sondern Subject, dann ein solches, das nicht Subject, sondern Object, und endlich ein solches, das nicht Subject für sich, und nicht Object für sich, sondern beides zugleich ist. Denn der Vater erkennt sich dem Sohne gegenüber als Subject, und negirt das Object (den Sohn) von sich — Position des relativen Subjectes; der Sohn dagegen erkennt sich dem Vater gegenüber als Object, und negirt von sich das Subject (den Vater), — Position des relativen Objectes; der heilige Geist endlich erkennt sich dem Vater und Sohn gegenüber als Subject-Object, und negirt von sich das reine Subject (den Vater) und das reine Object (den Sohn) — Position des relativen Subject-Objectes.

12. Auf solche Weise also entsteht in Gott der formale Gedanke eines dreifachen Nichtichs nothwendig aus der wechselseitigen formalen Negation der drei realen Factoren in Gott. Dieser Gedanke nun ist die Idee der Weltcreatur, sowohl an sich, als in ihrer dreifachen Gliederung in Geist (Subject), Natur (Object) und Mensch (Subject-Object). So begreifen wir die Weltcreatur aus Gott, d. h. wir begreifen, wie in Gott nothwendig die Weltcreatur als Gedanke eines göttlichen Nichtichs sein müsse; wir begreifen ferner, daß die Weltcreatur nothwendig sich gliedern müsse in die drei Bestandtheile: Geist, Natur und Mensch; wir begreifen endlich, daß die Creatur gewissermaßen der verkehrte, contraponirte Gott, (und eben deshalb Nichtgott) ist, weil, während Gott Einheit dem Wesen und Dreiheit der wesentlichen Form nach ist, die Creatur dagegen dreifach dem Wesen, und Eins der wesentlichen Form nach ist, in so fern nämlich die wesentliche Form der drei Arten des relativen Seins das Bewußtsein ist.

13. Die Weltcreatur ist jedoch damit, daß sie als dreifaches Nichtich im göttlichen Gedanken ist, noch nicht real gesetzt. Die reale Setzung geschieht erst in der Schöpfung. Die Schöpfung ist daher, weil sie Setzung eines göttlichen Nichtichs ist, von Seite Gottes nicht Setzung seiner eigenen Substanz, sondern vielmehr Setzung einer von seiner eigenen wesentlich verschiedenen Substanz. Die Schöpfung ist eine Verneinung der einen und eine Bejahung einer anderen Substanz, somit eine Bejahung in der Verneinung und eine Verneinung in der Bejahung. Sie ist das Werk der göttlichen Allmacht, und motivirt durch die Liebe Gottes.

14. Die Schöpfung kann jedoch nicht in dem Sinne als eine freie gedacht werden, als hätte sie Gott auch unterlassen können. Gott hat die Welt zwar nicht gezwungen geschaffen, — und in so fern ist die Schöpfung aller-

dings eine freie zu nennen; aber er hatte nicht die Wahl zwischen Schöpfung und Nichtschöpfung — eine solche Wahlfreiheit gibt es in Gott überhaupt nicht — sondern er mußte die Welt schaffen; sein eigenes Wesen forderte dieses. Denn:

a) Für's Erste gehört der Gedanke vom Nichtich nothwendig zur Dialectik des göttlichen Bewußtseins, und nimmt daher seine Verwirklichung ebenso nothwendig in Anspruch, wie die Verwirklichung des Absoluten durch die Trinität nothwendig ist. Diese Verwirklichung ist daher ein Ergänzungsact im Leben des dreieinigen Gottes, der Schlußact in der Selbstoffenbarung Gottes.

b) Für's Zweite wird sich Gott erst durch die Schöpfung nach seiner Allmacht offenbar, weiß sich als den Allmächtigen. Ohne die Schöpfung wäre ein solches Wissen nicht denkbar. Folglich ist die Schöpfung auch von diesem Standpunkte aus als nothwendig zu fassen, als nothwendig nämlich für die Vollendung der göttlichen Erkenntniß.

c) Für's Dritte endlich mußte die göttliche Liebe, durch welche die Schöpfung motivirt ist, nothwendig auch über das göttliche Nichtich sich ausgießen, weil Gott sein eigenes Ich nicht lieben kann, ohne zugleich sein Nichtich zu lieben, das mit jenem untrennbar verbunden ist.

15. Der primäre Zweck der Schöpfung ist nicht, wie die alte Schule lehrte, die Verherrlichung Gottes, — diese Ansicht steht dem Judenthum näher, als dem Christenthum. Der primäre Zweck der Schöpfung ist vielmehr die Mittheilung der göttlichen Seligkeit an die Geschöpfe in Liebe. Die Endabsicht der Schöpfung fällt somit in die Creatur hinein. Gott wollte anderen Wesen offenbar werden, um sie in dieser Offenbarung zu beseligen. Er sucht nicht zuerst seine Ehre, sondern seine Liebe, und für diese solche Organe, in welche er in Liebe seine Seligkeit ausgießen kann.

c) Naturphilosophie und Psychologie.

§. 122.

1. Gehen wir nun zu dem Geschöpflichen selbst fort, so wissen wir bereits, daß selbes nothwendig dreigegliedert ist. Das erste Glied ist die Geisterwelt (Thesis), das zweite die Natur (Antithesis), und das dritte ist der Mensch als das Vereinswesen zwischen Geist und Natur (Synthesis). Was vorerst das Geisterreich betrifft, so ist dasselbe zwar ein gegebenes, vollendetes Ganzes, aber nur in der Totalität persönlicher Substanzen. Jeder Geist ist für sich individuell und persönlich; die Vernunftwesen oder Geister können nicht in ihrer Persönlichkeit als Modificationen oder Besonderungen Einer allgemeinen Substanz angesehen werden; jeder Geist ist Monade.

2. Im Gegensatze hiezu ist dagegen das Naturreich nicht ein gegebenes, vollendetes Ganzes, sondern vielmehr ein werdendes Ganzes von unendlich vielen Individuen aus einer und derselben Substanz. Allen Naturproducten in den drei Reichen liegt nur Ein Princip, Eine Substanz zu Grunde, zu welcher alle jene Naturproducte sich als Erscheinungen

verhalten. Dieses Naturprincip oder diese Natursubstanz ist das real allgemeine Sein, der lebendige Begriff. Wenn Hegel den logischen Begriff hypostasirte, so hatte er hierin recht; sein Fehler besteht nur darin, daß er in diesem hypostasirten logischen Begriff alles Sein aufgehen ließ, während er doch nur für die Natur gelten kann, indem er nur das Natursein zum Inhalte hat, nicht aber das geistige und göttliche Sein.

3. Die Natursubstanz ist also an sich ein numerisch einheitliches Sein. Nun aber hat jedes Sein wesentlich die Bestimmung, zum Bewußtsein zu werden. Das muß daher auch vom Natursein gelten. Das Bewußtsein kann jedoch wiederum nur erreicht werden durch vorläufige Differenziirung des Seins, da es nur durch diese Differenziirung hindurch sich verinnern und dadurch zum Wissen seiner selbst sich erheben kann. Daher muß denn auch das numerisch einheitliche allgemeine Natursein sich differenziiren, sich veräußern, um durch diese Veräußerung hindurch zu jener Verinnerung zu gelangen, welche das Wesen des Bewußtseins ausmacht.

4. Indem jedoch die Naturmonas in diese Differenziirung oder Besonderung eingeht, verliert sie in derselben ihre numerische Einheit, diese geht in der Vielheit unter, und jene ist von nun an nur mehr die reale Einheit in der realen Vielheit. Wenn also die Naturmonas durch die gedachte Differenziirung ihr Selbstbewußtsein durchsetzt, so kann dieses ihr Selbstbewußtsein nicht darin bestehen, daß sie sich selbst zum Objecte ihres Denkens macht und damit ein Bewußtsein von sich als einem Sein gewinnt; denn in diesem Falle müßte sie noch als numerische Einheit bestehen, während sie doch diese durch die Differenziirung verloren hat.

5. Das Selbstbewußtsein, zu welchem die Naturmonas durch ihre Differenziirung hindurchdringt, kann also nur so weit gehen, daß sie sich als Erscheinung, nicht aber, daß sie sich als Sein denkt. Ihre Objectivität, die sie denkt, kann keine andere sein, als die Totalität all jener früheren Bildungen, die sie bis zu ihrem Umschlage in die Verinnerung oder Subjectivität aus sich hervorgetrieben hat; nur diese kann sie sich subjiciren; nicht aber kann sie sich als Subjicirendes abermals objectiviren; dazu ist nur jenes Wesen fähig, dessen Einheit in der Differenziirung nicht untergegangen ist, — und das ist der Geist. Kurz, das Naturprincip gelangt blos zum Gedanken seiner Erscheinungen, nicht aber zum Gedanken von sich als dem Grunde der Erscheinungen; es kann nicht zum Ich durchdringen.

6. Der Proceß des Selbstbewußtseins der Natur und des Geistes ist daher der umgekehrte, woraus dann selbstverständlich auch eine wesentliche Verschiedenheit ihrer Selbstbewußtseinsweisen resultirt. Der Geist dringt durch die Erscheinung zum Sein vor, um dieses hinter und unter der Erscheinung zu erfassen; die Natur dagegen geht aus dem Sein in die Erscheinung heraus, um sich in dieser ergreifen zu können, und bleibt bei ihr stehen. Ebendeshalb vermag der Geist, nachdem er sich als Grund seiner Erscheinung erfaßt hat, auch die Erscheinungen der Natur auf ihren Grund zurückzuführen und sie aus diesem zu begreifen; die Naturmonas dagegen vermag

solches nicht; sie ist an die Erscheinung gebunden, und geht über diese nicht hinaus. Sie kann blos so weit kommen, daß sie das Allgemeine, d. i. das Gemeinsame der Erscheinungen erfaßt; weiter reicht die Tragweite ihres Denkens nicht.

7. Nun bezeichnen wir aber den Gedanken des Grundes als Idee, während der Gedanke des Allgemeinen, d. i. des Gemeinsamen in den Erscheinungen der Begriff ist. Folglich ist die wesentliche Form des Denkens des Geistes die Idee; die Form dagegen, in welcher das Naturprincip sein Denken durchsetzt, ist der Begriff. Wenn die Naturmonas selbst nichts anderes ist, als der lebendige Begriff, so kann sie auch nur im Begriffe ihr Selbstbewußtsein durchsetzen; über dem Begriffe aber steht die Idee als Gedanke des Grundes, und diese ist ausschließlich dem Geiste eigen, weil nur er zum Grunde der Erscheinungen durchdringen kann.

8. Fragen wir nun aber, welches denn jenes Naturproduct sei, in welchem das Naturprincip zu jener Stufe der Verinnerung gelangt, auf welcher es den Begriff als den formalen Gedanken des Allgemeinen seiner Erscheinungen durchsetzt, so sind wir auf den Menschen gewiesen. Es setzt sich zwar der Begriff schon in der sinnlichen Vorstellung und in der schematisirenden Einbildungskraft des Thieres an; formell jedoch tritt er erst hervor im Menschen. Im Menschen erhebt sich nämlich das Naturprincip zur Psyche; diese ist seine höchste Verinnerung, und daher tritt auch erst hier der Begriff in seiner formellen Gestalt hervor.

9. Der Mensch ist die lebendige Synthese von Geist und Natur. Dies wäre er aber nicht, wenn nicht das Naturleben in ihm in der gleichen Weise vertreten wäre, wie das geistige Leben. Daher muß dem Leibe ein eigenes Leben zugetheilt werden, dessen Princip nicht der Geist ist. Das leibliche Lebensprincip nun ist die Naturpsyche. Folglich ist im Menschen als der lebendigen Synthese zwischen Geist und Natur ein dreifaches zu unterscheiden: der Leib, die Psyche und der Geist. Im Leibe und in der Naturpsyche ist die Natur repräsentirt, im Geiste dagegen die höhere geistige Welt.

10. Die Naturpsyche ist jedoch, wie aus dem Vorausgehenden schon ersichtlich ist, nicht als eigene, für sich seiende Substanz zu fassen; sie ist vielmehr nur das Naturprincip selbst, in so fern es im menschlichen Leibe zur höchsten Verinnerung gediehen ist, also nur ein Bruchtheil aus der Sphäre der Subjectivität des Naturprincips. Sie ist daher auch nicht wesentlich, sondern nur graduell verschieden von der Thierseele. Der Geist allein ist im Menschen im Unterschiede vom Leibe eine eigene Substanz, eine Monade, und durch ihn allein unterscheidet sich der Mensch qualitativ vom Thiere. Als Princip des leiblichen Lebens entsteht die Psyche auf dem Wege der Zeugung mit und in dem Leibe; der Geist dagegen entsteht durch göttliche Schöpfung, indem er dem durch die Naturpsyche lebenden Leibe eingeschaffen wird, wornach also die vorläufige Entwickelung der Naturseele die Bedingung ist für die schöpferische Setzung des Geistes.

11. Das Verhältniß, in welchem beide Lebensprincipe im Menschen zu einander stehen, besteht darin, daß die Psyche hypostatisch mit dem Geiste vereinigt ist, also in letzterem subsistirt. Daher ist die Psyche in ihrem Dasein und Leben ganz an den Geist angewiesen, und muß folglich in dem nämlichen Augenblicke zu leben und zu existiren aufhören, wo der Geist den Leib verläßt. Die Wechselwirkung aber, welche zwischen den beiden Lebensprincipien in Folge ihrer hypostatischen Union stattfindet, ist keineswegs eine blos mechanische, sondern vielmehr eine dynamisch-organische. Die Eine Naturpsyche greift durch die Leiblichkeit (ihr eigenthümliches Werk) in den wesentlich von ihr verschiedenen Geist ebenso hinüber, wie der Geist durch die Leiblichkeit in die Naturseele hinausgreift. Dieser lebendige Wechselverkehr begründet daher auch eine Communicatio idiomatum zwischen beiden Lebensprincipien.

12. Das eigentliche Ich im Menschen ist einzig der selbstbewußte Geist; ihm allein kommt wahre Selbstheit und Persönlichkeit zu; das Leben der Psyche ist als Naturleben bloßes Gattungsleben und nur in ihrer Verbindung mit dem Geiste nimmt die Psyche in einem gewissen Grade an der Persönlichkeit des letzteren Theil. Ebenso ist auch der Geist allein frei; die Naturpsyche steht an sich unter der Nothwendigkeit des allgemeinen Naturlebens, und participirt nur durch ihre Verbindung mit dem Geiste in gewisser Weise an der Freiheit des letzteren. Dafür ist aber hinwiederum auch das Erwachen des Selbstbewußtseins des Geistes dadurch bedingt, daß zuerst die Naturpsyche zu dem ihr eigenthümlichen Bewußtsein durchgedrungen ist. Dies führt uns zur Untersuchung des Verhältnisses, in welchem die Lebensfunctionen beider Principe im Menschen zu einander stehen.

13. Wir haben soeben gehört, daß das Naturprincip in der menschlichen Naturpsyche sein Bewußtsein im Begriffe als dem Gedanken des Allgemeinen der Erscheinungen durchsetzt, während der Geist in der Idee den Gedanken des Grundes setzt. Folglich sind Geist und Psyche im Menschen zwei Denksubjecte, wovon dem einen, — der Psyche, — der Begriff als Gedanke des Allgemeinen, dem anderen dagegen, — dem Geiste, — die Idee als Gedanke des Grundes zukommt. Hegel hatte gelehrt, daß das Naturprincip selbst im Menschen zum eigentlichen Selbstbewußtsein — zum Ich, sich erhebe. Das ist falsch. Das Naturprincip erhebt sich in der menschlichen Psyche nur zum an sich unbewußten begrifflichen Denken; das wahre Selbstbewußtsein, das im Ich sich ausspricht, erfordert ein vom Naturprincip wesentlich verschiedenes Denkprincip — den Geist.

14. Obgleich aber die beiden Denkthätigkeiten, die des Geistes einerseits und die der Psyche andererseits wesentlich von einander verschieden sind, so sind sie doch nicht von einander getrennt. Vielmehr zieht der bewußte Geist auch das unbewußte Denken der Psyche in seinen Bereich herauf und verbindet es mit seinem eigenen Bewußtsein. Daher kommt es, daß im Menschen ungeachtet der Duplicität der Denksubjecte doch nur Ein Selbstbewußtsein ist, in welches zugleich das Bewußtsein der Natur, das begriffliche Denken eingegangen ist. Aber allerdings ist diese Einheit des Bewußtseins nicht eine reale, sondern blos eine formale, weil in dem letzteren nur die Bewußtseinsweisen, die Denkprocesse beider Principien in einander schlagen und zur Einheit aufgehoben sind.

15. Demnach gehört das, was wir niederes oder sinnliches Erkenntnißvermögen nennen, und das sich wiederum in Vorstellungsvermögen, Einbildungskraft, Gedächtniß und Verstand gliedert, formell der Naturpsyche an. Sie ist es, welche alle jene Functionen ausübt, die wir dem Vorstellungsvermögen, der Einbildungskraft, dem Gedächtnisse und dem Verstande zuschreiben. In den Functionen der Vorstellung, der Einbildungskraft und des Gedächtnisses bereitet sie den Begriff vor, in der Function des Verstandes vollzieht sie die Begriffsbildung selbst. Dem Geiste dagegen gehört die Vernunft zu, deren wesentliche Function das Denken des Grundes ist. Aber in so fern der selbstbewußte Geist auch die Functionen der Naturpsyche in das Licht des Bewußtseins heraufzieht, und selbe sich in gewisser Weise eigen macht, wird das sinnliche Erkenntnißvermögen per participationem auch dem Geiste eigen. Nur befindet sich dieser auf der Stufe des sinnlichen Erkennens erst noch ganz im Dienste des Naturlebens; zur vollen Freiheit steigt er erst dann empor, wenn er über das sinnliche Erkennen zum reinen Vernunftdenken, — zur Idee — sich erhebt.

16. Das analoge Verhältniß findet statt in der Region des Willens. Das, was wir sinnliches Begehrungsvermögen nennen, gehört formell nicht dem Geiste, sondern der Psyche an. Denn die Natur ist nicht blos eine Gedanken-, sondern auch eine Willensmacht, woraus folgt, daß die Psyche auch wollend thätig ist, obgleich sie mit ihrem Wollen nur nach Außen gerichtet ist, und nichts anderes sucht, als sich selbst zu erhalten, soweit sie ein Selbstiges ist. Das freie Wollen, im Gegensatze zum sinnlichen Begehren, gehört dagegen dem Geiste an. Doch wie das sinnliche Erkennen per participationem auch Sache des vernünftigen Geistes wird, so eignet sich auch der Wille das sinnliche Begehren der Naturpsyche an und geht daher auch das sinnliche Begehren per participationem auf den Geist über. So lange jedoch der Wille nur in der Richtung des sinnlichen Begehrens thätig ist, befindet er sich gleichfalls noch erst im Dienste des unfreien Naturprincips; wahrhaft frei ist er erst dann, wenn er sich über den engen Kreis der Beziehungen des Naturwillens erhebt, und sich selbst vernünftig bestimmt.

17. Daraus geht denn nun wiederum hervor, daß in beiden Regionen, in der des Denkens und in der des Wollens, ein Zwiespalt, ein Streit zwischen dem Geiste und der Naturpsyche möglich ist, und daß, wenn dieser Streit eintritt, der Sieg des Geistes zum Wahren und Guten, der Sieg der Naturpsyche dagegen zum Irrthum und zum Bösen ausschlagen muß. Demnach:

a) ist im Gebiete des Erkennens das Verhältniß zwischen Idee und Begriff zwar in so fern ein normales, als die Idee im Begriff zur Universalität und der Begriff in der Idee zur Realität gelangt. Allein wenn der Geist seine Herrschaft aufgibt, und der Naturbegriff im Denken und in der Wissenschaft der Idee gegenüber zur Herrschaft kommt, dann findet die Idee ihre Entleerung und ihren Tod in den Armen des Begriffes, und die Wissenschaft befindet sich auf einem ganz verkehrten Wege. Gerade das war das Verderben der antiken Philosophie und der Scholastik; daraus sind alle Irrthümer in der einen wie in der anderen entstanden. Soll die Wissenschaft eine wahrhaft christliche werden, dann muß die Idee über den Begriff siegen, der Geist im Gebiete des Erkennens von dem Dienste der Psyche sich frei machen.

b) Wie ferner die Psyche als Gedankensubject von Gott nichts weiß, somit eigentlich gottlos ist, so ist auch ihr Wille Gott nicht zugewendet, sondern nur dem sinnlichen Vergnügen. Wenn daher der Wille des Geistes sich diesem Willen der Naturpsyche gefangen gibt, also im Streite zwischen dem Gott zugewendeten Willen des Geistes und dem gottlosen Willen der Naturpsyche dieser Naturwille die Herrschaft gewinnt, dann geräth der Geist in alle Laster hinein, und kann zuletzt bis zur Gottesleugnung sich verirren. Gerade

darin liegt der Hauptgrund des vielen Bösen, das im Schoße des Menschengeschlechtes uns entgegentritt. Nicht zwar die Naturpsyche als solche ist die Quelle des Bösen; die Wurzel des Bösen liegt im Geiste. Aber es entspringt zumeist daraus, daß der Wille des Geistes den Strebungen und Gelüsten der Naturpsyche folgt. Wahre Sittlichkeit und Tugend ist somit nur dadurch zu erringen, daß der Wille des Geistes das gottlose Begehren der Naturpsyche unter seine Herrschaft beugt, und sein eigenes Gott zugewendetes Streben gegen die Gelüste der Naturpsyche durchsetzt.

d) Lehre vom Sündenfalle und von der Erlösung.

§. 123.

1. Das sind die allgemein philosophischen Lehrsätze des Günther'schen Systems. An diese schließt sich nun die Theorie des Sündenfalles und der Erlösung an. Da Günther diese Theorie als einen wesentlichen Bestandtheil der Philosophie betrachtet, so müssen wir ihm auch in dieses Gebiet folgen, werden uns jedoch nur auf die Grundzüge der gedachten Theorie beschränken.

Der erste Mensch war nach Günther blos dem Geiste nach unmittelbare Setzung Gottes; dem Leibe nach war er es nur mittelbar; denn dieser war zunächst ein Product der Natursubstanz. Zum Selbstbewußtsein konnte der erste Mensch nur dadurch gelangen, daß Gott selbst durch Sprache und Wort auf ihn einwirkte, weil kein anderes intelligentes Wesen vorhanden war, welches dies hätte thun können.

2. Die ursprüngliche Gerechtigkeit des ersten Menschen bestand darin, daß die Psyche ganz und gar dem Geiste, und der Geist Gott unterworfen war. Diese Unterordnung war aber beim ersten Menschen etwas Natürliches und Nothwendiges. Denn was vorerst die Unterordnung der Psyche unter den Geist betrifft, so konnte Gott den Menschen ohne diese Unterordnung nicht schaffen, weil, wenn die Natur ihre Vollendung im Geiste findet, sie dieselbe nicht mit einer Kriegserklärung an ihn beginnen kann. Analog verhält es sich mit der Unterordnung des Geistes unter Gott. Denn wenn Gott selbst durch seine Einwirkung auf den Menschengeist diesen differenziiren und so zum Bewußtsein bringen mußte, so mußte er ihn eben dadurch auch in sich einführen, ihn gleichsam zu sich ziehen und in sich vollenden. Wenn der Geist in Gott seine Vollendung findet, so kann auch er diese nicht mit einer Kriegserklärung an Gott beginnen. Durch die unvertilgbare Persönlichkeit des Menschengeistes war dann im ersten Menschen auch der Tod, diese Normalität des Gattungslebens, aufgehoben. So konnte also der erste Mensch nicht anders erschaffen werden, als er wirklich geschaffen ward; der sogenannte „reine Naturzustand" (Status naturae purae) ist eine bloße Fiction.

3. Allein in dem ursprünglichen Selbstbewußtsein, wie es durch die göttliche Einwirkung vermittelt wurde, war dem Menschen das Geheimniß seiner Freiheit noch nicht offenbar, und daher auch sein Selbstbewußtsein noch unvollendet. Der Mensch hatte blos ein Wissen um sein Sein, aber nicht ein Wissen um die Qualität seines Seins als eines wesentlich freien und geistigen Seins. Damit also der Mensch auch zum Wissen um seine Freiheit und so zur Vollendung seines Selbstbewußtseins gelangte, war außer der primitiven differenziirenden Einwirkung Gottes noch eine ganz besondere Einwirkung von Seite Gottes nothwendig, nämlich die Offenbarung seines positiven Willens; denn dadurch allein konnte der creatürliche Wille

aus der inneren Bestimmungslosigkeit zur Bestimmtheit durch Selbstbestimmung sollicitirt werden, und dadurch sich als freien Willen finden.

4. Dieser Wille Gottes, seiner Form nach ein Gesetz für den Willen der Creatur, mußte aber wiederum seinem Inhalte nach prohibitiv, d. i. Unterlassung fordernd, in die Erscheinung treten; denn nur dadurch trat das naturgemäße Verhalten zwischen Gott und Creatur, das der Subordination des creatürlichen unter den absoluten Willen zugleich mit in Offenbarung. Für oder gegen dieses Gesetz mußte sich dann der Mensch entscheiden. Wie aber immer die Entscheidung ausfallen mochte, in jedem Falle erhob sich dadurch der Geist zur vollendeten Persönlichkeit, weil in jedem Falle der Geist sich als freier Geist offenbar und damit sein Selbstbewußtsein ein vollendetes wurde. So war das erste Verbot, das Gott dem Menschen gab, eine psychologische Nothwendigkeit.

5. Durch den Gehorsam gegen Gottes Gebot sollte der Mensch das durch den göttlichen Willen gesetzte Verhältniß der Unterordnung der Psyche unter den Geist und des Geistes unter Gott affirmiren. Der Mensch that aber das Gegentheil; er negirte jenes Verhältniß, statt es zu affirmiren. Das war die erste Sünde. Die nächste Folge dieser Sünde war daher die Trennung des Geistes von Gott und Gottes vom Geiste. Die Trennung Gottes vom Geiste offenbart sich in dem Widerspruch Gottes gegen den widersprechenden Willen des Geistes und in der Affirmation seines eigenen positiven Willens, d. i. in dem kategorischen Imperativ des Gewissens. Die Trennung des Geistes von Gott dagegen offenbart sich in der Abneigung des Willens gegen jenen kategorischen Imperativ, und in dem Streben, seine erlogene, affectirte Positivität zu behaupten. Die zweite Folge der Sünde dagegen bestand darin, daß mit der Unterordnung des Geistes unter Gott auch die Unterordnung der Psyche unter den Geist sich löste, und die Empörung und der Streit des Fleisches gegen den Geist begann. In Folge dieser Emancipation der Natur vom Geiste fiel dann der Mensch auch den Wechselfällen des Gattungslebens anheim, d. h. er wurde sterblich.

6. Die Sünde als Action gegen Gott konnte nun aber wiederum nicht ohne Reaction von Seite Gottes bleiben. Diese Reaction ist das Mißfallen, das Gott an der Sünde trägt, sofern sie ein Widerspruch gegen seinen Willen und daher eine Beleidigung seiner selbst ist. Das Product dieser Wechselseitigkeit nun, nämlich der Action des Sünders und der Reaction Gottes ist die Schuld. Die Schuld ist somit die wesentliche Form der Sünde, und kommt ohne Gott ebenso wenig zu Stande, wie ohne den Menschen. Die Heiligkeit Gottes, in so fern dadurch das Mißfallen Gottes an der Sünde bedingt ist, ist die Mutter der Schuld, der Mißbrauch der Freiheit des Geistes deren Vater. Daher lag denn auch auf dem ersten Menschen, nachdem er die Sünde begangen, die Schuld derselben.

7. Diese Schuld blieb jedoch keine blos persönliche, sondern sie mußte nothwendig zur Erbschuld werden. Indem nämlich der Geist mit dem Leibe verbunden wird, tritt er zugleich in das allgemeine Gattungsleben ein, und participirt den Charakter des letzteren. Daher mußte der erste Mensch als Urvater kraft der göttlichen Idee von ihm zugleich Repräsentant des Geschlechtes sein. In so fern ihn nun aber Gott nicht blos als individuellen Menschen, sondern auch als Repräsentanten der ganzen Gattung dachte, mußte die Sünde, die er beging, nothwendig zugleich Sünde der ganzen Gattung werden. Die Fortpflanzung der ersten Sünde ist also die nothwendige Folge des Gattungscharakters, unter welchem Gott den ersten Menschen dachte und denken mußte. Und in so fern nun diese Erbsünde, wie jede andere Sünde, die zwei Momente in sich schließt: den durch die Trennung des Geistes von Gott bedingten Hang zum Bösen (das subjective Moment) und das aus der Trennung Gottes vom

Geiste erfolgende Mißfallen Gottes (das objective Moment), ist sie zugleich Erbschuld. Diese Erbschuld lastet also auf jedem Menschen, in so fern er Glied des Geschlechtes ist, und zwar vor aller und ohne alle persönliche Schuld. Durch die persönliche Schuld wird dann die Erbschuld zur persönlichen Schuld erhoben.

8. Der Erbschuld nun entspricht das Erbverdienst. Eine Erbschuld kann nämlich nur durch ein Erbverdienst getilgt werden. Dieses Erbverdienst ist jedoch ebenso, wie die Erbschuld, wesentlich durch das Geschlecht bedingt. Denn nur im Geschlechte ist eine Reversibilität des Verdienstes möglich. Ein reiner Geist kann nur, wie für sich allein verschulden, so auch für sich allein verdienen. Eine Reversibilität des Verdienstes auf Andere ist hier nicht denkbar, weil keine Fortpflanzung des Geistes aus dem Geiste stattfindet. Nur wo ein Gattungsleben sich findet und daher eine Fortpflanzung des Einen Individuums aus dem anderen stattfindet, da ist auch eine Fortpflanzung des Verdienstes, wie der Schuld denkbar. Hier allein konnte, wie der erste Adam seine Schuld, so auch ein zweiter Adam sein Verdienst auf alle Glieder des Geschlechtes übertragen. Und das mußte denn auch geschehen. Denn wäre nicht ein zweiter Adam mit seinem Erbverdienst eingetreten, dann hätte der von Gott dem ersten Menschen angedrohte Tod sogleich nach der Sünde eintreten müssen, und eine Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes hätte nicht stattfinden können. Wie daher das Erbverdienst durch die Erbschuld, so ist hinwiederum auch die Erbschuld durch das Erbverdienst bedingt.

9. Was nun die Person des zweiten Adams — Christi — betrifft, so ist es falsch, wenn die alte Schule der menschlichen Natur Christi, für sich genommen, die Persönlichkeit absprach, und blos Eine, die göttliche Person, in Christo annahm. Denn das Wesen der Persönlichkeit besteht im Selbstbewußtsein, und dieses ist der menschlichen Natur Christi gewiß nicht abzusprechen. Die Einigung des Logos mit der menschlichen Natur in Christo kann vielmehr nur nach der Analogie der Einigung des Geistes mit der Naturpsyche gefaßt werden. Wie hier das Bewußtsein der Psyche und das Selbstbewußtsein des Geistes zu einer formalen Einheit sich verbinden, so zwar, daß aus dem Ineinanderschlagen beider Bewußtseinsweisen ein formal einheitliches Ich resultirt, so treten auch in Christo das Selbstbewußtsein des Logos und das des Geistes zu einer solchen formalen Einheit zusammen; und dadurch entsteht in ihm aus zwei Persönlichkeiten Eine Persönlichkeit, Ein Ich. Die hypostatische Union ist daher nur die Erfüllung des creatürlichen Selbstbewußtseins in Christo mit dem Inhalte des göttlichen; jedoch mit abwechselnder Vorherrschaft des einen und anderen, welche jeweilige Vorherrschaft ganz von dem göttlichen Willen abhing.

10. Diese Incarnation des Logos war nothwendig, wenn die Menschheit erlöst werden sollte; denn da der Mensch sich nicht selbst wiederum in die ursprüngliche Unbestimmtheit zurückversetzen, und die Freiheitsprobe nochmal bestehen kann: so kann die Tilgung der Erbschuld nur durch einen neuen Adam geschehen, der nicht unter der Erbschuld steht, und daher ein Erbverdienst setzen kann. Damit aber Christus wirklich verdienen konnte, mußte er vollkommen frei sein in dem Sinne, daß er sowohl für das Gute, als auch für das Böse sich entscheiden konnte; denn ohne eine solche Freiheit wäre ein Verdienst unmöglich. Eine Impeccabilität Christi anzunehmen ist absurd. Daher konnte denn auch die Erlösung nur dadurch vollbracht werden, daß Christus ebenso wie der erste Mensch einer Freiheitsprobe unterworfen, und damit auf die Spitze der Selbstentscheidung gestellt wurde. Hier mußte es dann ganz in seiner Macht stehen, entweder für den Gehorsam gegen Gott sich zu entscheiden, und in diesem Gehorsam, weil solches der Grad der Schuld des Menschen erforderte, bis zum Tode des Kreuzes zu verharren, oder aber Gott den Gehorsam aufzukündigen, und damit selbst in die alte Schuld des Geschlechtes zurückzufallen.

11. Diese Probe nun bestand Christus in jener Versuchung des Satans, welche in der Wüste an ihn herantrat. Die Folge davon war eine doppelte. Für's Erste brachte er dadurch seine eigene Person zur Vollendung, weil die Persönlichkeit überhaupt nur durch die Bethätigung der Freiheit, wie wir schon wissen, vollendet werden kann. Für's Zweite erwarb er dadurch das Verdienst des Gehorsams, welches nun, da Christus der zweite Repräsentant des Geschlechtes war, per reversibilitatem zum Verdienste Aller wurde und so die Schuld Aller tilgte. Während aber die Schuld in solcher Weise unmittelbar getilgt wurde, geschah solches in Bezug auf die Strafe nur mittelbar, dadurch nämlich, daß Christus durch sein Verdienst die Ausgießung des heil. Geistes erwirkte und verdiente, und damit die Ursache einer neuen Incarnation wurde, nämlich der Incarnation des heiligen Geistes in der Kirche und ihren Gliedern, durch welche erst die wirkliche Zurückführung des Geistes zu Gott und die Befreiung desselben von der ewigen Strafe bedingt ist.

12. Hieraus ergibt sich denn nun von selbst der Begriff der Rechtfertigung und Heiligung. Die Rechtfertigung ist nämlich Tilgung der Schuld. Diese Tilgung der Schuld vollzieht sich aber bei dem Einzelnen schon durch seinen Eintritt in das Geschlecht. Sofern nämlich Christus der Repräsentant der ganzen Gattung ist, ist auch sein Verdienst Eigenthum der ganzen Gattung, und letztere ist durch dieses Verdienst ein für allemal von der Schuld befreit. Daher ist jeder Einzelne, indem er in die erlöste Gattung eintritt, in diesem seinem Eintritte frei von der Erbschuld, d. h. er ist eo ipso, daß er in's Geschlecht eintritt, auch schon gerechtfertigt. Die Heiligung dagegen ist die Wiederaufnahme des Geistes in Gott und die dadurch bedingte Aufhebung der Strafe. Diese fällt jedoch nicht mit der Rechtfertigung zusammen, sondern sie vollzieht sich erst dann, wenn der von Christus verdiente heilige Geist dem schon gerechtfertigten Menschen zugetheilt wird, was allerdings unmittelbar nach der Rechtfertigung und in Folge derselben geschieht.

13. Hiemit ist jedoch der Mensch erst, sofern er Glied der Gattung ist, von Schuld und Strafe der Gattung befreit; erwacht er aber zum Selbstbewußtsein oder zur Persönlichkeit, so muß er auch als persönliches, freies Wesen durch den rechten Gebrauch seiner Freiheit die Gerechtigkeit und Heiligkeit sich aneignen, d. h. die ererbte Gerechtigkeit und Heiligkeit zur persönlichen erheben. Das Erb- und Gattungsverdienst des zweiten Adams muß so durch Nachahmung, d. i. durch freien Eintritt in seine göttliche Gesinnung für das Individuum zum persönlichen Verdienste werden. Und jene Nachahmung Christi besteht wiederum in der Herrschaft des Geistes über das Fleisch und in der Unterwerfung des Geistes unter Gott in der Liebe.

14. Es ist kein Zweifel: das Günther'sche System ist consequent gedacht; aber die Principien sind entschieden unrichtig. Das Princip der Umwandlung des Glaubens in Wissen, dieses entschieden rationalistische Princip konnte nur eine neue Art von Theosophie zur Folge haben, die den Begriff des Glaubens in einem über das rechte Maß hinausgehenden Grade erweitert, ihn aber eben dadurch nach seinem wahren Begriffe auflöst. Der einseitige Apriorismus im Gebiete der gesammten (natürlichen und übernatürlichen) Erkenntniß war die nothwendige Folge davon. Die falsche Auffassung der Trinitätslehre, die Annahme einer Nothwendigkeit der Schöpfung konnten auf diesem einseitig aprioristischen Standpunkte nicht mehr umgangen werden. Dazu kommt die Hegel'sche Hypostasirung des allgemeinen Begriffes. Allerdings bricht Günther diesem Principe dadurch die Spitze ab, daß er den Begriff in seiner Hypostasirung blos auf die Natur beschränkt; aber abgesehen davon, daß

dieses eine durchaus willkürliche Annahme ist, wird er dadurch auf einen psychischen Dualismus geführt, der durch rein psychologische Beweise sich gar nicht rechtfertigen läßt, der im Gegentheil durch alle psychologischen Thatsachen widerlegt wird. Dieser psychische Dualismus, sowie der falsche Persönlichkeitsbegriff, den Günther auf der Grundlage des ersteren gewann, mußte naturgemäß in seiner Anwendung auf die Incarnationslehre zu Behauptungen führen, welche das Wesen der hypostatischen Union im kirchlichen Sinne alteriren. Die Lehre vom Sündenfalle und von der Erlösung konnten auf dem aprioristischen Standpunkte Günthers ebenso wenig, wie die Trinitätslehre dem kirchlichen Dogma congruent bleiben, weil das übernatürliche Moment dabei verschwindet. Günther hat die natürliche und übernatürliche Erkenntniß, die natürliche und übernatürliche Ordnung mit einander vermischt; und eine solche Vermischung kann nie und nirgends gute Früchte tragen. —

15. Zu den Schülern und Anhängern Günthers gehörten seiner Zeit: Joh. Heinrich Pabst, Dr. der Medicin und österreichischer Militärarzt, † 1838 (Der Mensch und seine Geschichte, 1830; Gibt es eine Philosophie des Christenthums? 1832; Adam und Christus, zur Theorie der Ehe, 1835); Carl von Hock, Präsident des obersten Rechnungshofes zu Wien (Cartesius und seine Gegner, 1835, u. s. w.); J. Merten (Hauptfragen der Metaphysik, 1840); Dr. Veith, Mitherausgeber der Lydia; Gangauf (Metaph. Psychologie des heil. Augustin; Augustins Trinitätslehre); Knoodt, Baltzer, Kaulich u. A. m.

3. Martin Deutinger.

§. 124.

1. M. Deutinger wurde i. J. 1815 zu Langenpreising in Oberbayern geboren, wurde i. J. 1837 Priester und wirkte dann als Professor der Philosophie in Freising, München und Dillingen, † 1864. Auch er hat es versucht, eine neue Philosophie im christlichen Sinne zu construiren, ohne doch aus dem Kreise modern philosophischer Ideen herauszutreten und an die altchristliche Philosophie anzuknüpfen. Eigenthümlich ist es, daß er im Gegensatze zu dem Günther'schen Dualismus überall den Ternar (die Trichotomie) durchzuführen suchte.

2. Deutinger war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Seine hauptsächlichsten Schriften sind: Grundlinien einer positiven Philosophie, 7 Thle. (Propädeutik, Seelenlehre, Denklehre, Kunstlehre, 2 Abth.; Moralphilosophie, und Bilder des Geistes in Kunst und Natur); Das Princip der neueren Philosophie und das Christenthum; Beitrag zur Lösung der Streitfrage über das Verhältniß von Philosophie und Theologie u. s. w.; Deutingers Stil ist breit und weitschweifig, und dabei doch unangenehm dunkel, obgleich in stetigen Wiederholungen sich dahin windend.

3. Die Philosophie definirt Deutinger als die organische Vermittlung der Erkenntniß als solcher. Als Wissenschaft des Wissens ist sie die Centralwissenschaft, indem jedes Wissen zuletzt auf eine ursprüngliche Einheit zurückbezogen werden muß, und nur der Zusammenhang mit der erkennenden Kraft im Menschen an sich den einzelnen Kenntnissen ihre Bedeutung und ihr letztes Verständniß gibt. Drei Objecte aber sind

es, welche dem Menschen zur Erkenntniß vorliegen: er selbst, die Natur und Gott. Sich selbst erkennt der Mensch als selbstbewußte Persönlichkeit. Aber damit er sich als solche erkenne, muß ein Aeußeres, ein Selbstloses mitempfunden werden — die Natur. Sein Dasein ist verbunden mit einem gleichfalls Daseienden, der selbstlosen Natur, und letztere kann nicht geleugnet werden, wenn nicht der Mensch sein eigenes Dasein oder die Art seines Seins leugnen will. Zu diesen beiden, dem selbstischen und selbstlosen Sein (Mensch und Natur) muß dann aber endlich ein drittes, höchstes Sein (Gott) als höchste freie Ursache beider hinzugedacht werden, weil ohne diese jene ersteren nicht bestehen könnten. So haben wir den Ternar von Mensch, Natur und Gott.

4. Für die Philosophie aber bildet den Mittelpunkt der Mensch. Die Philosophie ist nämlich, wie schon gesagt, die organische Vermittelung der Erkenntniß als solcher. Nun aber geschieht die Vermittelung durch Einigung der Objecte mit dem Subjecte. Diese Einigung wird jedoch vollkommen immer nur jenes Object betreffen, welches zugleich Subject ist. Die beiden anderen werden dieser Vereinigung theilweise sich entziehen. Die Philosophie umfaßt daher zunächst nur den Menschen als ihr eigenstes Object, aber freilich in seinen wesentlichen Verhältnissen zu jenen beiden anderen Objecten.

5. Die wesentlichen Thätigkeiten des Menschen aber sind Denken, Können und Thun. Der Mensch ist nämlich Persönlichkeit. Die Subjectivität der Persönlichkeit begründet aber ihre Selbstständigkeit durch freie That, durch den subjectiv und objectiv zugleich gesetzten Willensact, durch den in die Wirklichkeit hinausgetretenen Entschluß des freien Willens. Dieses höchste Resultat der Persönlichkeit wird aber immer nur durch das Zusammenwirken zweier Factoren gewonnen werden. Der eine dieser beiden Factoren findet sich in dem Vermögen, ein Aeußeres innerlich anzuschauen, zu einem Innerlichen erheben zu können. Der andere Factor muß dagegen das Vermögen sein, ein innerlich Gesetztes auch wieder äußerlich zu gestalten und nachzubilden. Um nämlich frei handeln zu können, muß der Mensch Etwas in sich aufnehmen, und das Aufgenommene muß er sich bilden können; sonst ist seine Handlung entweder nicht frei, oder nicht Handlung. Die erstere Thätigkeit nun ist „Denken", die letztere „Können".

6. Daraus folgt, daß Denken, Können und Thun die drei wesentlichen Thätigkeiten der menschlichen Natur, und daß sie es sind, welche die Eigenthümlichkeit des Menschen in seiner Unterscheidung von Gott und Natur, in seinem Fürsichsein begründen. Und da nun, wie wir gehört, der Mensch den Mittelpunkt der philosophischen Forschung bildet, so muß die Philosophie je nach den genannten drei wesentlichen Thätigkeiten des Menschen zunächst sich gliedern in drei Haupttheile, in die Denklehre, in die Kunstlehre (Aesthetik) und in die Morallehre (Ethik). An diese drei Centraltheile der Philosophie schließen sich dann erst peripherisch an die Seelenlehre und das Naturrecht, die Naturphilosophie, und endlich die Religionsphilosophie.

7. Heben wir nun einige Gedanken aus dem also gegliederten Deutinger'schen System heraus! Wenn es sich zunächst um die constitutiven Bestandtheile der menschlichen Natur handelt, so greift Deutinger, um auch hier seinen Ternar zu bekommen, auf die alte Trichotomie zurück, und unterscheidet im Menschen zwischen Leib, Seele und Geist. Wie jeder Anfang, sagt er, und jede Entwickelung, so ist auch der Ursprung des Einen Menschenwesens von einem doppelten Grunde, von dem Zusammentreffen zweier primitiver Elemente, eines natürlichen und eines göttlichen bedingt. Die Folge dieses Zusammentreffens zur Einheit ist dann aber ein dreifaches Leben: ein leibliches, ein geistiges und ein seelisches. Das leibliche Element kommt von der Na-

tur, das geistige von Gott, und damit diese beiden miteinander vermittelt werden, muß zwischen sie das Seelische als das vermittelnde Element sich einfügen. Daher: Leib, Seele und Geist!

8. Fragen wir nun aber, wie man sich denn das Wesen der zwischen Leib und Geist stehenden Seele zu denken habe, so erhalten wir darauf folgende Antwort: Der wesentliche Charakter der Leiblichkeit ist die Individualität; der wesentliche Charakter des Geistes die Persönlichkeit. In der Seele dagegen ist sowohl die Individualität des Leibes, als auch die Persönlichkeit des geistigen Lebens aufgehoben. Keine der wesentlichen Eigenschaften des Geistes findet sich in ihr. Sie ist der Indifferenzpunkt von Freiheit und Nothwendigkeit. In der Seele ist der Uebergang des unbewußten, rein nothwendigen Daseins zum freien und bewußten Sein der Persönlichkeit gegeben. Die Seele ist weder an sich bestimmt, noch an sich bestimmend, also beiden Gegensätzen, dem Leibe und Geiste, sowohl ähnlich, als auch unähnlich, und daher beiden zugänglich und Mittlerin von beiden. — Wer versteht das? —

9. Die Seele weist eine Mehrzahl von Kräften auf: das Empfindungs-, das Begehrungs-, das Vorstellungsvermögen, das Gedächtniß, die Einbildungskraft und das Gewissen. Wie es sich mit dem Gewissen verhalte, darüber hören wir Folgendes: Entsprechend dem höheren Zustande des Geisteslebens, in so fern sich dieses durch Liebe mit Freiheit dem Ewigen zuwendet, findet sich in der Seele eine unfreie Zuwendung und Empfänglichkeit des Seelenlebens für das Ewige, welche in dieser Art der Empfänglichkeit dem untersten Seelenvermögen, der Empfindung entspricht. Das ist das Gewissen. Dieses ist also das höchste Empfindungsvermögen in der Seele, welches auf der letzten Stufe des Seelenlebens sich befindet, die Empfindung für das Verhältniß des irdischen zum ewigen Leben. Weil dieses höchste Vermögen der Seele mit dem geistigen Leben unmittelbar zusammenhängt, ist es in sich und unmittelbar gewiß; daher: „Gewissen".

10. Sehen wir jedoch von der Seele ab, und wenden wir uns dem Geiste zu, so läßt sich nach Deutinger die Entstehung des Gedankens oder des Begriffes im Geiste nicht aus der Vorstellung allein erklären. Die Vorstellung ist nur die Eine Grundlage und Voraussetzung des Begriffes. Dazu gehört noch eine andere Grundlage oder Voraussetzung, und das ist die innere Anschauung, die Idee. Idee und Vorstellung müssen also zusammenwirken, um den Begriff zu ermöglichen. Jeder Begriff ist eine vermittelte Anschauung, hervorgegangen aus jenem doppelten Grunde. Es ist ein Sinnliches und Uebersinnliches im Begriff; das Sinnliche ist die Vorstellung, das Uebersinnliche die Idee. Der Begriff aber, als der Vermittler, ist keines von beiden, und doch beides zugleich. Also ein weiterer Ternar: der Ternar von Vorstellung, Idee und Begriff.

11. Die Persönlichkeit, das Ich, ist der Zielpunkt und höchste Einheitspunkt des Daseins, ohne doch das Dasein aus sich hervorgehen zu lassen. Verhält es sich aber also, dann muß ein höheres Sein dem Ich und seinem Dasein vorausgehen. Dieses höhere Sein kann aber nicht ein unpersönliches sein, eben weil das relative Ich von ihm abhängig ist, von ihm sein Dasein erhalten muß. Das Sein, welches Freies und Persönliches in's Dasein setzt, muß selbst frei und persönlich sein. Ist aber das absolute Sein frei und persönlich, und die Freiheit doch nicht ein möglicher Gegensatz mit dem Sein, dann muß im absoluten Sein Freiheit und Sein an sich Eins sein. Das absolute Sein — Gott — ist somit wesentlich Persönlichkeit.

12. Indem aber Gott sich selbst genügend und absolut frei ist, muß ihm auch die Freiheit innewohnen, nicht etwas Anderes zu werden, sondern ein anderes Sein durch sein Wollen hervorrufen zu können. Gott ist nicht zu denken ohne die Macht zu schaffen. Der Zweck Gottes in der Schöpfung kann aber nur der sein, Wesen

hervorzubringen, die ihn erkennen und lieben, überhaupt ihn zum Zwecke ihres Willens haben können. Gott hat somit die Welt geschaffen für andere Wesen, die ihm ähnlich sind, und in ihm durch die Liebe selig werden sollen. Das ist der einzig mögliche Zweck der Schöpfung.

13. Brechen wir hier ab! Deutinger soll von sich gerühmt haben, daß er sich in der Philosophie sein Haus selbst gebaut habe, ohne die Bauten Anderer zu berücksichtigen. Das mag ja recht schön sein. Aber gerade dadurch, daß er individuell für sich baute, und sich nicht in die Atmosphäre der altchristlichen philosophischen Ueberlieferung hineinstellte, ist es gekommen, daß sein System doch sehr subjectivistisch sich präsentirt, daß manche Lehrbestimmungen forcirt, aber nicht verständlich sind, und daß es auch an offenbar irrthümlichen Ansichten nicht fehlt. Man berücksichtige nur seine Ansicht vom Gewissen, seine trichotomistische Seelenlehre, u. dgl. Vielleicht sind es gerade diese Ursachen, welche es erklären, daß Deutingers „neue" Philosophie nur eine ephemere Erscheinung blieb, und keinen Einfluß auf die weitere Gestaltung der christlichen Philosophie ausgeübt hat.

4. Julius Stahl und Ferdinand Walter.

§. 125.

1. Wir müssen hier auch noch zwei andere Denker einreihen, welche nicht das Gesammtgebiet der Philosophie, sondern in specie nur die Rechts- und Staatslehre cultivirten. Es sind dies die Rechtsphilosophen Julius Stahl in Berlin (1802—61) und Ferdinand Walter in Bonn. Ersterer suchte in seinem Werke: Philosophie des Rechtes, 1833, im Gegensatze zu Kant und seiner Schule Recht und Staat wieder in Zusammenhang mit der göttlichen Weltordnung zu bringen, ohne doch beide nach Weise der idealistisch-pantheistischen Weltanschauung in Gott selbst einzutragen und sie als Entwickelungsstufen oder Bestimmungen des göttlichen Seins zu betrachten. Er schließt sich hiebei an die von dem Rechtslehrer Savigny gegründete sog. „historische Rechtsschule" an, und sucht dieser historischen Rechtsanschauung Savigny's die entsprechende philosophische Begründung zu geben.

2. Das Recht, so lehrt Stahl, entsteht ursprünglich, ohne daß die Menschen es wollen oder suchen, von selbst zugleich mit den Zuständen, welche es ordnet, und es gilt durch seine innewohnende Kraft, durch den öffentlichen Glauben und seine stillschweigende Beobachtung. Alles Recht ist ursprünglich Gewohnheitsrecht. Durch Gebrauch und Herkommen entsteht es in organischer Weise, in allmählicher, absichtsloser Entfaltung. Die Gesetzgebung folgt erst nachträglich. Alte, ursprüngliche Rechtsinstitutionen stehen nämlich oft nicht mehr im Einklange mit dem fortgeschrittenen Zustande eines Volkes, oder sie haben sich einseitig ausgebildet und stehen daher im Mißverhältniß zu den übrigen Institutionen. Und da ist es denn nun Sache der Gesetzgebung, diese Mißverhältnisse zu beseitigen, dadurch, daß sie das Recht mit den Forderungen der Zeit in Einklang bringt.

3. Die Gesetzgebung ist also nur ein Umbilden, sie kann nie ein Schaffen sein, so, wie überall der menschliche Geist nur in einem gegebenen Stoffe von gegebenen Vorbildern aus bildet, nie weder Stoff, noch Gestalt ursprünglich hervorbringt. Die

Gesetzgebung ist nothwendig und heilsam, vorausgesetzt, daß sie dieser Schranke ihrer Natur eingedenk bleibt. Will sie sich selbst an die Stelle des Rechtstriebes setzen und das Recht schaffen, statt es zu ändern, so ist der Erfolg, da sie dieses nicht vermag, nur das Gegentheil, daß sie zerstört.

4. Man pflegt die Rechtsnormen, welche wirklich bestehen und gelten, durch die Bezeichnung des positiven Rechtes denjenigen entgegenzusetzen, welche nach einer besseren Erkenntniß bestehen und gelten sollten, die man dann als „Vernunftrecht" (Naturrecht) bezeichnet. Nun ist aber das gerade das Wesen des Rechtes, wirklich zu bestehen in äußerer Verkörperung. Es kann daher kein anderes Recht geben, als ein positives, bestehendes; Recht und positives Recht sind gleichbedeutende Begriffe. Nur den bestimmten Inhalt der Beschaffenheit des Rechtes kann man als dem positiven einen gerechteren, vernünftigeren, angemesseneren gegenüberstellen. So lange aber dieser bessere Inhalt nicht besteht, ist er auch keine Rechtsnorm, kein Recht; er hat nicht den specifischen Charakter, welcher eben in der Verkörperung besteht, er ist nur eine innere sittliche Anforderung an die Nation und den Gesetzgeber.

5. Der Staat ist ein sittlich intellectuelles Reich; seine Herrschaft beschränkt sich aber auf den Gemeinzustand; das innerste individuelle Leben aufzufordern und zu bestimmen ist und bleibt Sache Gottes. Demnach hat der Staat allerdings sittliche Ideen zu realisiren, wie Gerechtigkeit, öffentliche Ehrbarkeit, Reinheit des Familienlebens u. dgl.; aber er realisirt diese sittlichen Ideen nur in der Weise des Rechtes, nämlich durch äußere, zuletzt erzwingbare Gebote und Anstalten, und eben deshalb in beschränktem, nur negativem Umfang. Die volle und positive Realisirung der sittlichen Ideen ist Sache der Freiheit der Einzelnen und der sittlichen Gemeingesinnung. Der Staat ist blos Anstalt zur äußeren Ordnung und Förderung des socialen Lebens.

6. Demgemäß umfaßt die Wirksamkeit des Staates die Totalität des menschlichen Gemeinlebens. Er ist nicht ein Verein für ein Ziel, sondern schlechthin der Verein für das Ziel der Gemeinschaft; er ist die sociale Ordnung und Beherrschung. Unter seinen Bereich fallen alle Verhältnisse und Ziele des menschlichen Lebens: Sicherheit, Wohlstand, Schutz gegen die Elemente, Sitte und Ehrbarkeit, Bildung, u. s. w. Es ist kein Grund, warum irgend eines dieser Verhältnisse aus dem Bereiche seiner Aufgaben ausgeschlossen sein sollte; denn für jedes ist es nöthig, daß das gemeinsame Handeln der Menschen geordnet sei.

7. Als die Anstalt zur Beherrschung des gesammten menschlichen Gemeinzustandes ist der Staat die Eine, oberste, die souveraine Macht auf Erden. Die Menschen und ihre Bestrebungen, die anderen Institute und Gemeinschaften, selbst die Kirche für ihre äußerliche Existenz, sind ihm untergeben. Er richtet über sie, ohne von ihnen gerichtet zu werden oder ihnen Recht zu stehen; denn es gibt keine Auctorität und keinen Richter über ihm. Verkürzt der Staat Freiheit, Vortheil, Rechte der Individuen, der Gemeinschaften, der Kirche in der Sphäre, welche überhaupt seiner Anordnung unterliegt, so kann darin zwar eine Ueberschreitung seiner vernunftgebotenen Schranke, eine innere Ungerechtigkeit für den betreffenden Fall liegen; aber der Act ist in jeder Weise verbindlich, auch für den Verletzten.

8. Der Staat ist aber nicht blos ein sittlich intellectuelles Reich der menschlichen Gemeinschaft, sondern auch ein göttliches Reich, eine göttliche Institution. Die Obrigkeit hat ihre Gewalt von Gott, durch göttliche Ordnung. Obgleich jedoch das Ansehen des Staates in seinem tiefsten Grunde auf göttlicher Vollmacht beruht, so kommt es ihm doch in völlig selbstständiger Weise zu. Es ist zunächst und unmittelbar ein ihm selbst innewohnendes Ansehen, und verbleibt ihm unbedingt auch dann, wenn er es gegen den Zweck, für welchen es ertheilt ist, gebraucht. Darum ist auch ein Staatsbefehl, der Gottes Gebot widerstreitet, keineswegs unrechtmäßig — denn der Staat

ist selbst die Quelle aller Rechtmäßigkeit — sondern blos sittlich unverbindlich und sittlich zum Nichtgehorsam auffordernd für Alle, die Gottes Gebot erkennen.

9. Stahls Doctrin vom Rechte und vom Staate steht in einem wohlthuenden Gegensatze zu den pantheistischen Rechts- und Staatstheorien der neueren Zeit; aber sie ist doch noch sehr weit davon entfernt, den christlichen Gedanken in seiner vollen Reinheit zum Ausdruck zu bringen. Die Leugnung des Naturrechtes läßt sich in keiner Weise rechtfertigen; das positive Recht würde dadurch seine Grundlage und sein Correctiv verlieren. Und ebenso geht Stahl in der Ausdehnung des Machtgebietes des Staates offenbar über das rechte Maß hinaus. Der Staat kann nicht als die einzige souveräne Macht auf der Erde betrachtet, es können nicht alle Gebiete menschheitlichen Lebens ohne Ausnahme unter seine Machtbefugniß gestellt, es kann ein Staatsbefehl, wenn er Gottes Geboten widerstreitet, nicht als rechtmäßig und rechtsverbindlich betrachtet werden, u. s. w. Das sind Folgerungen, die wohl allerdings aus dem Princip der Staatsvergötterung sich ergeben, aber ohne diese Voraussetzung keinen Sinn haben.

10. Weit überflügelt wird daher Stahl von dem Bonner Rechtslehrer Ferdinand Walter. Er hat in seinem Werke: „Naturrecht und Politik" eine Rechts- und Staatslehre construirt, welche auf dem Boden gesunder christlicher Principien sich bewegt und, wenn auch nicht in allen Punkten unanfechtbar, doch die gute Aufnahme, die sie bei ihrem Erscheinen gefunden, in vollem Maße verdient. Heben wir Einiges aus dem Werke aus!

11. Wenn es sich um die objective Quelle des Rechtes handelt, sagt Walter, so ist diese die über dem Menschen stehende sittliche Weltordnung, und das Rechtsgefühl und das Gewissen sind die Organe, welche Gott dem Menschen verliehen hat, um diese unsichtbare Ordnung zu erkennen und mit ihr in Verbindung zu treten. Rechtsgefühl und Gewissen sind die Augen des Geistes, welche in die dem irdischen Auge unerreichbare übersinnliche Welt hinüberleuchten. Das Recht und die Gerechtigkeit sind also, in ihren letzten Gründen aufgefaßt, die aus den Eigenschaften Gottes fließenden Gesetze der sittlichen Weltordnung, die sich dem Menschen durch das Organ des Gewissens als solche, also als Wille Gottes und als eine über dem Menschen stehende Macht ankündigen.

12. Der Staat ist eine von der Natur mit dem Wesen des Menschen geschaffene und daher von ihr absolut gewollte Ordnung. Die Entwickelung der reichen Gaben und Kräfte seines Geistes, die Erhaltung und Vervollkommnung der menschlichen Sitte und Bildung, die Erfüllung seiner höheren Bestimmung sowohl als Einzelner wie als Menschheit, sind nur durch Ueberlieferung, also nur durch die Sprache und durch das Leben in Gesellschaft möglich. Die Gesellschaft erfordert aber eine feste Ordnung, also einen Staat. Der Mensch und der Staat sind somit nicht von einander zu trennen. Der Staat gehört wesentlich zu den Absichten, die der Schöpfer mit dem Menschen und der Menschheit hat; er ist ein wesentliches Stück des Weltplanes, eine göttliche Ordnung.

13. Ebenso ist die Familie ein Werk der Natur, eine Ordnung Gottes. In zwei Punkten unterscheidet sich die Menschheit von der Thierheit: erstens darin, daß der Mensch einer stets fortschreitenden Entwickelung und Vervollkommnung fähig und dazu von Natur aus bestimmt ist; und für's zweite darin, daß der Mensch mit einer unsterblichen Seele begabt ist, welche sich in dieser irdischen Welt durch ihre stets fortschreitende innere Vervollkommnung zu ihrer überirdischen Bestimmung vorbereiten soll. Diese fortschreitende innere und äußere Vervollkommnung ist aber nur möglich durch die geordnete Ueberlieferung der menschlichen Bildung mittelst Sprache und Sitte, also durch Erziehung. Die Erziehung aber setzt in ihrem Beginn einen engen, dauern-

den Kreis durch die stärksten Bande der Zuneigung und Hingebung verbundener Personen — die Familie — voraus. Diese ist also die Grundbedingung der Erhaltung und Vervollkommnung der menschlichen Cultur, und ohne sie würde die Menschheit in Thierheit verfallen.

Das möge hinreichen, um den Geist des gedachten Werkes zu charakterisiren.

14. Außerdem sind hier noch zu erwähnen: Esser in Münster († 1856), langjähriger Lehrer der Philosophie daselbst, welcher im Ganzen eine durchaus christliche Richtung verfolgte, jedoch in mancher Beziehung den Fußstapfen der modernen Philosophie folgt (Psychologie, Logik u. s. w.); Rothenflüe (Institutiones philosophicae, Lyon u. Paris, ed. 2. 1846), der sich zum Rosminianismus (der später zur Sprache kommen wird) bekennt; J. Chr. Schlüter in Münster (Die Lehre Spinoza's, in ihren Hauptmomenten geprüft und dargestellt, 1836; De conscientiae moralis natura et indole, 1848; Von dem wahren und falschen Begriff der Dreieinigkeit in der Philosophie, 1851; Walhalla deutscher Materialisten, 1861; Aristoteles' Metaphysik, eine Tochter der Sankhya-Lehre des Kapila, 1884 u. s. w.), wie Esser langjähriger Lehrer der Philosophie daselbst, der in seinen früheren Jahren der Baader'schen Philosophie sich zuneigte; später aber davon zurückkam; und C. Werner in Wien („die christliche Ethik", Regensburg; Speculative Anthropologie, 1869; Thomas von Aquino, Regensb. 1858; Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 1861; und viele andere in die Geschichte der Philosophie einschlagende Schriften), der bei allem ernsten Streben sich doch nie ganz von Günther'schen Ideen losmachen konnte.

V. Ausgang der bisherigen philosophischen Entwickelung in Deutschland.

Vorbemerkungen.

§. 126.

1. Es hat sich gezeigt, daß die neuzeitliche Philosophie in Deutschland mit großen Prätensionen aufgetreten ist. Sie wollte eine ganz neue Entwickelung des philosophischen Gedankens inauguriren, und kam auf diesem Wege zur pantheistischen Weltanschauung, welche nun in den verschiedensten Variationen zu Tage trat. Allein keine von diesen verschiedenen Formen der pantheistischen Weltanschauung vermochte die Geister dauernd zu fesseln. Die Versuche, dieser pantheistischen Exaltation entgegenzuarbeiten, mißlangen gleichfalls. Und so kam es, daß man endlich dieser philosophischen Tantalusarbeit müde wurde, und die Philosophie überhaupt über Bord warf.

2. Die himmelerstürmende philosophische Speculation wurde abgelöst von einem ideenlosen Materialismus. Dieser war es, welcher als Residuum aus dem Entwickelungsgange der neuesten deutschen Philosophie sich niederschlug, und in welchem diese ihr Grab fand. Ja es ging noch weiter. Auf der Grundlage der materialistischen Weltanschauung bildete sich die sog. „Philosophie des Unbewußten" aus, welche, der Fährte der Schopenhauer'schen Weltanschauung folgend, den puren Nihilismus auf den Schild erhob. Das war nun freilich ein klägliches Resultat einer philosophischen Entwickelung, die mit so hohen Prätensionen aufgetreten war.

3. Aber gerade dieser Untergang der unchristlichen pantheistischen Philosophie im Materialismus und Nihilismus scheint einen Wendepunkt zum Besseren zu bezeichnen. Es hat sich in Deutschland in neuester Zeit eine

Richtung angebahnt, welche die Philosophie aus der unchristlichen Atmosphäre heraus in die christliche Atmosphäre zurückzuführen sucht. Und dies zwar dadurch, daß sie wieder an die christliche Philosophie der Vorzeit anknüpft, und von deren Principien aus unter Benützung der sicheren Resultate aller anderen Wissenschaften die Philosophie zu reconstruiren und fortzubilden sucht.

4. Es stehen also hier zur Behandlung der moderne Materialismus, der moderne Nihilismus und die Versuche zur Reconstruction der Philosophie im Geiste der christlichen Vorzeit.

1. Der moderne Materialismus.

§. 127.

1. Wenn es sich um die Genesis des modernen Materialismus handelt, so sind es namentlich zwei Quellen, auf welche wir dessen Ursprung zurückzuführen haben:

a) Die erste ist die moderne pantheistische Philosophie selbst, namentlich der Hegel'sche Panlogismus. Die Hegel'sche Philosophie, welche unter allen modernen philosophischen Systemen die größte Verbreitung und die tiefgreifendste Herrschaft über die Geister sich errungen hatte, trug den Keim des Materialismus schon in sich. Sie hatte das göttliche Wesen in dem substanzlosen Begriffe verflüchtigt, und gelehrt, daß dieser seine Wirklichkeit nur in der Natur und im menschlichen Geiste habe. Damit war das Transcendente verschwunden; man stand in der Welt, blieb auf diese beschränkt und kam über sie nicht hinaus. Das ist aber wesentlich der materialistische Gedanke. In dem Augenblicke also, wo man es müde wurde, in das intricate Gewebe der Hegel'schen Begriffe sich einzuspinnen, in dem Augenblicke, wo man diesen Ballast von sich warf, stand man beim Materialismus.

b) Dazu kam dann aber noch ein Zweites. Die Naturwissenschaft hat in neuester Zeit unstreitig ganz eminente Fortschritte gemacht. Dieser riesige Aufschwung der Naturwissenschaften hatte nun aber leider zur Folge, daß viele Naturforscher in einseitiger Werthschätzung der Naturerkenntniß das Ideale oder Uebersinnliche in der menschlichen Erkenntniß gänzlich über Bord warfen, ja die ideale Erkenntniß als eine Verirrung des menschlichen Geistes betrachteten, und indem sie dem entgegen die Naturwissenschaft als die allein berechtigte betrachteten, auf den Standpunkt des Materialismus herabstiegen. Der Hochmut der Philosophen ging nun auf die Naturforscher, wenigstens auf eine große Anzahl derselben über, und ließ sie im Materialismus die höchste Errungenschaft des menschlichen Geistes erblicken, dem gegenüber der philosophische und christliche Gedanke schlechterdings gar keine Wahrheit in Anspruch nehmen könne.

2. Die Zahl der erklärten Anhänger und Vertreter der materialistischen Doctrin ist seit mehreren Decennien in Deutschland groß. Wir nennen zunächst L. Andreas Feuerbach, eine Zeit lang Docent in Erlangen. Er lehrt in seiner Schrift: „Das Wesen des Christenthums", 1841, die Religion bestehe darin, daß der Mensch sein eigenes Wesen objectiv macht, und es dann

als Gott anbetet. Der außer- und übermenschliche Gott ist nichts anderes, als das außer- und übermenschliche Selbst, das seiner Schranken entrückte und über sein objectives Wesen gestellte subjective Ich des Menschen. Alle Theologie beruht also auf nichts anderem, als auf Selbstvergötterung. Der Mensch objectivirt sich selbst, seine eigenen Eigenschaften, stellt sich dann dieses also Objectivirte als ein von ihm verschiedenes Wesen, mit jenen Eigenschaften ausgestattet, vor, und nennt es Gott. Alle Vorstellungen von Gott sind demnach einzig Erzeugnisse menschlicher Phantasie, gebildet nach dem Muster der eigenen menschlichen Individualität. Wirklich ist nur die Materie.

3. Daran schließt sich an Carl Vogt, bekannt durch seine Wandervorträge zum Zwecke der Verbreitung des Materialismus. Er schrieb: „Physiologische Briefe", 1845—47; „Bilder aus dem Thierleben", 1851; „Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung" ꝛc., 1854, u. s. w. Ihm gilt der Gedanke als eine bloße Secretion des Gehirns, die auf gleiche Linie zu stellen sei mit der Absonderung der Galle aus der Leber, des Urins aus den Nieren. Ferner Jak. Moleschott, der in seinen Schriften: „Kreislauf des Lebens", 1852, „Die Einheit des Lebens", 1864, u. s. w. gleichfalls den materialistischen Standpunkt festhält. Er betrachtet den Gedanken als eine Phosphorescirung des Gehirns. Auch David Strauß ist in seinem letztgeschriebenen Werke: „Der alte und der neue Glaube" vom Hegelianismus zum Materialismus übergegangen.

4. Vorzugsweise die sensualistische Seite des Materialismus vertritt Heinrich Czolbe in seinen Schriften: „Neue Darstellung des Sensualismus", 1855; „Entstehung des Selbstbewußtseins", 1856; „Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniß", 1865 u. s. w. In den beiden erstgenannten Schriften nimmt Czolbe zwar neben den physikalischen und chemischen Vorgängen auch organische Formen als etwas Elementares an, versucht aber aus gewissen physikalischen Bewegungen die Empfindungen der Seele zu entwickeln, wobei er das Selbstbewußtsein aus einem Kreislaufe im Gehirne erklärt. In der letztgenannten Schrift dagegen behauptet er, die Vibrationen im Gehirne vermöchten Empfindungen und Gefühle nicht zu erzeugen, sondern es würden diese durch jene nur aus der „Weltseele", in welcher sie latent sind, ausgelöst, wobei jedoch diese Auslösung selbst als eine „elementare Thatsache" unerklärt bleibt.

5. Als das Evangelium des modernen Materialismus gilt in weiten Kreisen das Buch „Kraft und Stoff" von Louis Büchner. Hier ist die materialistische Doctrin popularisirt. „Der Naturkundige," heißt es da, „kennt nur Körper und Eigenschaften von Körpern; was darüber ist, das nennt er transcendent, und diese Transcendenz betrachtet er als eine Verirrung des menschlichen Geistes." Alles, was ist, ist zurückzuführen auf Stoff und Kraft. Einen Gott gibt es nicht; er wäre eine Kraft ohne Stoff, und eine solche ist unmöglich; denn jede Kraft muß nothwendig einem Stoffe inhäriren. Der Stoff ist nebst der ihm immanenten Kraft etwas Ewiges und Unsterbliches; er ist unendlich nach beiden Richtungen, im Größten wie im Kleinsten, er ist

unabhängig von der Beschränkung durch Raum und Zeit. Der Stoff ist die Alles gebärende und Alles wieder in sich zurücknehmende Mutter alles Seienden. Die Bewegung des Stoffes geschieht nach nothwendigen Gesetzen und durch diese Bewegung combinirt sich der Stoff zu verschiedenen Bildungsformen, die sich wieder auflösen, wenn ihre Zeit abgelaufen ist. Ein Zweck und eine Zielstrebigkeit in diesen Bildungen ist nicht anzunehmen.

6. Die Seelenfunction ist nur eine besondere Ausrüstungsweise der Lebenskraft, bedingt durch die eigenthümliche Construction der Gehirnmaterialität. Dieselbe Kraft, die durch den Magen verdaut, denkt durch das Gehirn. Eine geistige Seele, verschieden vom Leibe, gibt es nicht. Was man Geist nennt, ist nur der zu einer Einheit verwachsene Complex verschiedenartiger Kräfte. Das Denken ist somit gleichfalls nur der Effect des Zusammenwirkens vieler mit Kräften und Eigenschaften begabter Stoffe, so daß also das Gehirn als Denkmaschine mit einer Dampfmaschine zu vergleichen ist. In ähnlicher Weise nämlich, wie die Dampfmaschine Bewegung hervorbringt, erzeugt auch die verwickelte organische Complication kraftbegabter Stoffe im Leibe eine Gesammtsumme von Effecten, welche, zu einer Einheit verbunden, von uns Geist, Seele, Gedanke genannt werden. Eine Freiheit des Willens existirt nicht. Der Mensch ist ein Naturproduct seinem geistigen und körperlichen Wesen nach; deshalb beruht nicht blos das, was er ist, sondern auch das, was er thut, will, empfindet, auf eben solchen Naturnothwendigkeiten, wie der ganze Bau der Welt. U. s. w.

7. Zu den Vertretern der modernen materialistischen Weltanschauung gehört ferner Ernst Häckel, Professor in Jena. In seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte" vertritt er der teleologischen gegenüber die mechanische Weltanschauung. Alle Erscheinungen, welche uns auf dem Gebiete der Wirklichkeit entgegentreten, sind nichts als die nothwendigen und unabänderlichen Wirkungen der physikalischen und chemischen Kräfte, die an dem Stoffe haften. Durch die Wirksamkeit dieser Kräfte hat sich das gesammte Weltall, so wie es ist, herausgebildet, nicht als wäre diese Gesammtconstruction des Weltalls etwas von vornherein Beabsichtigtes gewesen, sondern weil die physikalischen und chemischen Kräfte durch ihre Wirksamkeit dieses Resultat nothwendig hervorbringen mußten, darum ist das gesammte Weltall so geworden, wie es ist. Ursprünglich war das Universum ein großer Gasball; aus diesem haben sich die verschiedenen Körper allmählich spontan herausgebildet. Das Organische entsteht aus dem Unorganischen per generationem spontaneum; die höheren Arten der lebenden Wesen entstehen aus den niederen durch natürliche Züchtung; der Mensch stammt vom Affengeschlechte ab; ein Geist, vom Leibe verschieden, lebt nicht in ihm. U. s. w.

8. Treffend sagt Erdmann (Grundriß d. Gesch. d. Phil., Bd. 2, S. 708 f.) über den modernen Materialismus: „Es findet sich bei den Materialisten der Gegenwart nicht ein einziger origineller Gedanke. Bis auf den cynischen Vergleich der Gedanken mit den Excrementen der Nieren hat Cabanis Alles schon gesagt, was man jetzt zu lesen bekommt. Wenn es wahr sein sollte, daß die Naturphilosophie gelehrt habe,

über Dinge abzusprechen, von denen man Nichts versteht, so hat sie nirgends so eifrige Adepten gefunden, wie unter den exacten Forschern. Wer heute ein Mikroskop gut zu behandeln weiß, glaubt ohne weiteres darüber absprechen zu dürfen, was Ursache, was Bedingung, was Kraft, was Stoff, was logisches Gesetz, was Wahrheit sei. Der Umstand, daß der Leserkreis dieser Bücher sehr groß ist und täglich wächst, daß Zeitschriften, die für den Horizont der Schulmeister und Bauern berechnet sind, dem Materialismus immer mehr Anhänger zuführen, ist für Viele ein Beweis gewesen, daß er die Philosophie der Gegenwart oder der Zukunft sei. Entschiede dieses, dann hätte der Materialismus seinen Meister bereits gefunden; denn der heil. Gambrinus zählt noch viel mehr begeisterte Anhänger, als er, und viel eifrigere; es ist bis jetzt noch kein Beispiel vorgekommen, daß die Vertheuerung eines Moleschott'schen oder Büchner'schen Buches Revolutionen in großen Städten hervorgerufen hätte."

9. Es fehlte allerdings auch nicht an Männern, welche den modernen Materialismus bekämpften. Nur haben sie hiebei nicht immer die rechten Wege eingeschlagen. So hat Rudolf Wagner in einem 1854 zu Göttingen gehaltenen Vortrage über „Menschenschöpfung und Seelensubstanz" die an sich ganz richtige Behauptung aufgestellt, die Naturwissenschaft sei nicht reif, um aus ihrem Mittelpunkte heraus die Frage über die Natur der Seele überhaupt zu entscheiden. Statt aber nun die Geistigkeit der Seele wissenschaftlich zu begründen, scheint auch er eine solche Begründung für unmöglich zu halten, und schiebt in diese Lücke des Wissens den Glauben an eine „individuelle beharrliche Seelensubstanz" ein. In einer anderen Schrift: „Der Kampf um die Seele" stellt er die Seele sich vor wie einen Gehirnäther, und vindicirt ihr nach dem Tode eine andere locale Existenz, indem „ihre Ueberpflanzung in einen anderen Weltraum ebenso schnell und leicht erfolgen könne, wie die Fortpflanzung des Lichtes von der Sonne auf die Erde." Dagegen hatte Vogt allerdings leichtes Spiel. Er schrieb dagegen die Schrift: „Köhlerglaube und Wissenschaft", 1854, worin er namentlich mit den Waffen der Satire gegen seinen Gegner vorging.

10. Nicht selten geschah auch die Bekämpfung des Materialismus von einem solchen philosophischen Standpunkte aus, der ebenso unhaltbar war, wie der materialistische, wie denn z. B. Manche vom pantheistischen Standpunkte aus in den Kampf gegen den Materialismus eintraten, wobei dann dieser in seiner Selbstvertheidigung gleichfalls leichtes Spiel hatte. Wieder Andere wollten einen vermittelnden Weg zwischen Spiritualismus und Materialismus einschlagen und glaubten den letzteren dadurch überwinden zu können, daß sie den Spiritualismus möglichst abschwächten, und ihn dem Materialismus so nahe als möglich rückten. Hieher dürfte Lange mit seiner „Geschichte des Materialismus" zu rechnen sein; denn es ist darin nur ein verfeinerter, quasi mystisch verbrämter Materialismus zu finden. Mit Erfolg kann der Materialismus nur vom christlich philosophischen Standpunkte aus bekämpft werden, und auch das ist geschehen und geschieht bis zum heutigen Tage.

2. Hartmann's „Philosophie des Unbewußten".

§. 128.

1. In der neuesten Berliner Philosophie, in Hartmann's „Philosophie des Unbewußten", können wir nur einen Pendant zum Materia-

lismus erblicken, der darin bis zum Aeußersten, bis zum Nihilismus fortgetrieben wird. Hartmann sagt ausdrücklich, daß er den Materialismus keineswegs abweise, daß er vielmehr wenigstens die maßgebenden Lehrsätze des letzteren in sein System aufnehme, und daß der Materialismus erst durch sein System seine volle Wahrheit und Bedeutung gewinne.

2. Nach Hartmann ist der Urgrund alles Seienden das Unbewußte. Unter diesem ist jedoch nicht die Materie, der „Stoff" zu verstehen, sondern etwas, was noch hinter dem Stoffe steht und denselben bedingt. Die Naturwissenschaft reducirt nämlich alles Materielle auf Atome als auf seine letzten Elemente. Diese nun sind noch nicht Stoff, sondern aus ihnen soll der Stoff sich erst bilden. Sind sie aber nicht Stoff, dann sind sie als Kraft, als pure Kraft zu denken, und das, was man Stoff nennt, ist dann nur ein System von Atomkräften in einem gewissen Gleichgewichtszustande. Frägt es sich nun aber, wie die Atomkraft aufzufassen sei, so lehrt die Naturwissenschaft, daß die Atome anziehend und abstoßend wirken, daß sie also streben, theils sich einander anzunähern, theils sich von einander zu entfernen. Das Streben ist aber nichts anderes, als Wollen. Die Atomkraft verhält sich also wollend, und da nur Vorgestelltes gewollt werden kann, so ist in ihr auch die Vorstellung des Gewollten anzunehmen, so daß also die Atomkraft als Wille und Vorstellung zu denken ist, wobei allerdings die Vorstellung nur eine unbewußte sein kann. Es gibt aber nicht eine Vielheit von Atomkräften; denn wie die Welt selbst eine Einheit ist, so muß auch eine Einheit aller Atomkräfte, also ein einheitlicher Weltwille angenommen werden, von dem alle besonderen Atomwillen nur Ausstrahlungen sind.

3. Und so ist denn alles Sein, die ganze Welt, auf einen einheitlichen Urwillen zurückzuführen, der die Vorstellungen aller Dinge unbewußt in sich trägt. Dieser Urwille ist nicht etwas Reales, Substantielles; er ist nackte Kraft, pure Potenz; er ist nichts Wirkliches; mit einem Worte: der Urwille ist in seinem Ansichsein Nichts. „Vor der Entstehung der Welt," heißt es, „war gar nichts Actuelles, d. i. Wirkliches, nichts als das ruhende, unthätige in sich beschlossene Wesen ohne Dasein, das Nichts." Aus diesem Nichts des Urwillens nun ist, ohne jede anderweitige wirkende Ursache, die Welt hervorgegangen. Und zwar geschah solches dadurch, daß der Urwille sich auf die ihm immanenten Vorstellungen warf, und sie aus der bloßen Möglichkeit in die Wirklichkeit heraustrieb.

4. Frägt man aber, wie denn der Urwille dazu kam, aus der bloßen Potenzialität herauszutreten, und zum wirklichen Wollen, wodurch das Dasein der Welt bedingt ist, sich zu erheben, so soll dieser Uebergang vermittelt sein durch das sog. „leere" Wollen, welches einen zwischen reiner Potenz und wahrem Actus gleichsam in der Mitte schwebenden Zustand bezeichnet. Dieses „leere" Wollen ist ein ewiges Schmachten nach einer Erfüllung, die ihm nur durch die Vorstellung gegeben werden kann, d. i. absolute Unseligkeit, Qual ohne Lust, selbst ohne Pause. Dieser Qual und Unseligkeit sucht der Urwille zu entfliehen, um glücklich zu werden. Und deshalb wirft

er sich auf die Vorstellung, die ihm ja ohnedies „vor der Nase liegt", und treibt sie, vom leeren zum wirklichen Wollen übergehend, zur Wirklichkeit heraus. So entsteht die Welt. Diese ist also nur das Resultat des Strebens des Urwillens, aus dem Stande absoluter Unseligkeit heraus zu kommen, um glücklich, positiv glücklich zu werden.

5. Die gesammte Weltentwickelung ist also nach allen Seiten hin eine zielstrebige, eben weil sie auf dem Willen beruht. Das letzte und höchste Ziel derselben aber ist die Erringung des Bewußtseins von Seite des Urwillens. Er erreicht dieses an dem Punkte, wo die Entwickelung der Materie zur Gehirnbildung fortschreitet, und zuhöchst im Menschen. Das Bewußtsein ist demnach nicht Sache der Intelligenz, sondern des Willens. So lange nämlich der organische Bildungsproceß noch nicht bis zur Gehirnbildung gediehen ist, kann es auch keine Vorstellung geben, die vom Willen unabhängig ist, da ja die Vorstellungen diesem immanent sind. Ist es aber einmal bis zur Gehirnbildung gekommen, dann entstehen im Gehirn durch Einwirkung äußerer Gegenstände Vorstellungen, die nicht vom Willen abhängig sind. Damit ist eine große Revolution geschehen: die Vorstellung ist nun vom Willen losgerissen, um ihm in Zukunft als selbstständige Macht gegenüber zu treten, um ihn sich zu unterwerfen, dessen Sklave sie bisher gewesen. Darüber stutzt der Wille, und dieses Stutzen des Willens, dieses Aufsehen, das der Eindringling von Vorstellung im Unbewußten macht — das ist das Bewußtsein. Das Bewußtsein ist somit die Stupefaction des Willens über die von ihm nicht gewollte und doch empfindlich vorhandene Existenz der Vorstellung (!).

6. Auf der Stufe des Bewußtseins nun soll der Urwille die Glückseligkeit, die er sucht, und zu deren Erreichung er zur Welt sich entfaltet hat, erlangen. Aber er hat sich verrechnet. Er wird nicht glücklich, sondern jetzt erst recht unglücklich. Die Summe der Unlust nämlich und der Unseligkeit, die in der Welt vorhanden ist, übersteigt weit die Summe der Lust, die in ihr zu Tage tritt. Alles Streben lebender Wesen, und namentlich des Menschen, ist in so fern illusorisch, als das geringe Maß von Lust, das dadurch erreicht wird, immer wieder in Unlust und Unseligkeit umschlägt. Das Dasein ist keineswegs eine Lust, sondern eine Qual. Die Welt ist so schlecht, daß sie nicht schlechter sein könnte.

7. Es bleibt also für den Urwillen nichts anderes übrig, als aus dieser unheilvollen Täuschung, in welche er sich in seiner Selbstentfaltung in die Welt verrannt hat, wieder zurückzukehren in sein ursprüngliches Nichts der reinen Potenz. Die Weltverwirklichung schlägt in die Weltvernichtung um. Die Weltvernichtung als die Erlösung von der Qual und dem Elende des Daseins ist also das letzte Ziel des gesammten Weltprocesses. Indem das Unbewußte, um der Qual des „leeren" Wollens zu entrinnen und glücklich zu werden, in die Welt sich ausbreitete, hat es allerdings in eine ungeheuere Illusion sich verrannt, ist es erst recht unglücklich geworden; aber doch nur zu dem Zwecke, um durch Ueberwindung dieser Illusion, durch Zurückführung der

Welt in's Nichts zuletzt die Qual des „leeren" Wollens zu überwinden, und zur Ruhe der reinen Potenz, zur Nirwana zu gelangen.

8. Zur Weltvernichtung kann es aber erst dann kommen, wenn das Unbewußte alle Stadien der Illusion durchgemacht hat, da es erst dann gänzlich geheilt sein wird von dem irrigen Wahne, als könnte es in der Welt die Glückseligkeit finden, welche es sucht. Und da sind denn nun drei Hauptstadien der Illusion auszuscheiden. Auf erster Stufe sucht der Wille das Glück in irdischen Gütern. Aber wo immer er hier sich hinwendet, wird er getäuscht; alle irdischen Güter bereiten ihm zuletzt nur Ueberdruß, Unlust, Unseligkeit. Auf zweiter Stufe sucht er das Glück in einem jenseitigen Leben; er träumt sich einen Himmel zusammen, und glaubt, er werde dort nach dem Tode das Glück finden. Das ist der Standpunkt des Christenthums. Aber die Wissenschaft hat bereits dargethan, daß es mit Himmel und Unsterblichkeit Nichts sei. Auf dritter Stufe endlich sucht der Wille das Glück im Fortschritt, — im Fortschritte in Kunst und Wissenschaft, im Fortschritte auf politischem und socialem Gebiete, im Fortschritte in der gesammten Culturentwickelung. Aber die Menschen beginnen bereits die Erfahrung zu machen, daß dieser Fortschritt sie gleichfalls nicht glücklich mache; der Genuß aus Wissenschaft und Kunst ist gering und wird immer geringer; die politischen und socialen Fortschritte haben ein ungeheueres Proletariat geschaffen, in dessen Schooße nur Jammer und Elend herrscht. Also auch hier Täuschung!

9. So muß es denn durch diese fortgesetzten Illusionen endlich dahin kommen, daß der Wille die Hoffnung aufgibt, in der Welt das Glück zu finden, und daß er zuletzt nichts anderes mehr wünscht, als zur Ruhe einzugehen, d. h. in das Nichts, in die Nirwana zu versinken. Je mehr die Bewußtseinsentwickelung in der Menschheit sich steigert, desto näher kommt dieser Augenblick, und mit ihm der Augenblick der Weltvernichtung. Ob diese Weltvernichtung durch die Menschheit herbeigeführt werde, oder etwa durch andere Wesen auf einem anderen Sterne, das bleibt dahingestellt. Ist aber die Weltvernichtung eingetreten, dann ist nicht ewiger Stillstand. Das Unbewußte wird in Ewigkeit nicht klug. Es wird wiederum zum „leeren Wollen", und durch dieses zur Weltwirklichkeit herauszutreten, um neuerdings den Proceß der Weltvernichtung zu vollziehen, und so fort in's Unendliche.

10. Was aber den Menschen in seiner Einzelheit betrifft, so ist dieser durch die Qual des Daseins, der er nun einmal nicht entrinnen kann, keineswegs berechtigt, sich aus dem Leben zu schaffen, oder in unthätigem Quietismus dem „Carneval der Existenz" zuzusehen. Er hat vielmehr die Aufgabe, sich mit all seiner Kraft und Thätigkeit an das Leben hinzugeben, und rastlos zu arbeiten, um den Weltproceß, der in der Weltvernichtung ausläuft, in Gang zu erhalten. Durch active Production, durch rastloses Schaffen, durch selbstverläugnendes Hineinstürzen in den Strudel des Lebens und durch Theilnahme an der gemeinsamen volkswirthschaftlichen und geistigen Culturarbeit hat er für den Weltproceß thätig zu sein. Er weiß zwar, daß er aus diesem seinem Ringen und Arbeiten für sich nur Qual und Unseligkeit ärntet; dessenunge-

achtet aber muß er in diese Qual und in diesen Schmerz sich hineinstürzen; der Weltproceß fordert es einmal so[1]).

11. Es dürfte diese „Philosophie des Unbewußten" eher in die Geschichte des menschlichen Wahnsinns, als in die Geschichte der Philosophie sich einreihen lassen. Denn hier ist doch offenbar das Aeußerste erreicht, was eine über die Grenzen des Vernünftigen hinaus gehende Phantasie zu ersinnen vermag.

3. Bestrebungen zur Regeneration der Philosophie im Geiste der christlichen Vorzeit.

§. 129.

1. Angesichts der gänzlichen Deroute, in welche die moderne deutsche Philosophie gerathen, drängt sich heut zu Tage immer mächtiger der Gedanke hervor, daß, wenn es besser werden soll, die Philosophie die rationalistische Atmosphäre, in welcher sie sich bisher bewegt, verlassen und wieder auf den Standpunkt des Christenthums, in die Atmosphäre des christlichen Geistes zurückkehren müsse. Man müsse vollständig mit dieser modernen Philosophie, die ganz außer dem Bereiche des christlichen Gedankens stehe, brechen; man müsse ganz und voll auf den Standpunkt des positiven Christenthums zurückkehren.

2. Eine solche vollständige Regeneration der Philosophie im christlichen Geiste könne aber wiederum nur unter der Bedingung erzielt werden, daß wieder an die altchristliche Philosophie, wie sie in den christlichen Jahrhunderten vor der „Reformation" geblüht, angeknüpft, und der seit drei Jahrhunderten abgerissene Faden der christlich philosophischen Tradition wieder aufgenommen werde. Kurz, man müsse die Principien, welche der altchristlichen, scholastischen Philosophie zu Grunde gelegen sind, wieder zur Geltung bringen, und auf deren Grundlage, unter Benützung aller sicheren Resultate der neueren Wissenschaft, namentlich der Naturwissenschaft, eine neue Gestaltung der philosophischen Weltanschauung, im Gegensatze zum philosophischen Wirrwar der Gegenwart, inauguriren.

3. Diese Richtung wurde in Deutschland bereits angebahnt durch Fr. Jakob Clemens, Professor der Philosophie erst in Bonn und dann in Münster (1815—1862). Er suchte seine Tendenz, die Philosophie, auf der Grundlage der bewährten Principien der altchristlichen Schule zu regeneriren, zunächst durchzuführen gegenüber der Günther'schen Philosophie in seiner Schrift: „Die speculative Theologie Günther's und die kath. Kirchenlehre", 1853, und in den daran sich anschließenden Streitschriften. Ein Artikel im Mainzer „Katholik": „Unser Standpunkt in der Philosophie" brachte ihn in Conflict mit dem Professor Kuhn in Tübingen, der ihn bekämpfte, und eine Unterwerfung der Philosophie unter die Lehrauctorität der Kirche nicht zugeben

1) Vgl. über diese „Philosophie des Unbewußten" meine Schrift: Eine Blüthe modernen Culturkampfes ꝛc. Mainz, Kirchheim.

wollte. Clemens vertheidigte sich dagegen in einer Gegenschrift: „Die Wahrheit in dem von Kuhn angeregten Streite über Philosophie und Theologie", 1860.

4. An Clemens schließt sich J. Kleutgen, Jesuit in Rom, aber ein Deutscher von Geburt und in Deutschland gebildet, in der gleichen Richtung rühmlichst an. Sein classisches Werk: „Die Philosophie und Theologie der Vorzeit" ist allbekannt, und wir haben nicht nöthig, selbes hier weiter zu charakterisiren. Er vertheidigt die Principien der altchristlichen Philosophie siegreich gegen die modernen philosophischen Lehrmeinungen und weist deren vollkommene Berechtigung gegenüber den letzteren nach. Auch Plaßmann, † 1865 („die Schule des heil. Thomas"), sowie Jungmann, † 1886 (das Gemüth und das Gefühlsvermögen, 1868) sind hier einzureihen. Viele andere Gelehrte arbeiteten und arbeiten in dieser Richtung fort; ihre Zahl mehrt sich stets. Wir wollen aber keine Namen mehr nennen, weil wir es da mit einer gegenwärtigen Entwickelung zu thun haben, die noch nicht der Geschichte angehört.

5. Freilich gereichte diese Richtung schon von Anfang an gar Vielen zum Anstoß. Zu ihren Gegnern gehörte, abgesehen von Michelis, Frohschammer, Huber u. A. namentlich J. Nep. Oischinger aus der Münchener Schule. Er bekämpfte die altchristliche Philosophie des Mittelalters ebenso, wie die moderne, und glaubte ein neues System begründen zu sollen. Es ist dargelegt in seinem „Grundriß zum System der christlichen Philosophie" — ein künstlich zusammengefügtes System, das seine Hauptforce, ähnlich wie das Deutinger'sche, in der allseitigen, oft gewaltsamen Durchführung des Ternars von Idealem, Realem und Formalem setzt. Das System fand wenig Anklang, und so verfestigte dessen Urheber sich immer mehr in den Kampf gegen die Scholastik, worin er so weit ging, daß er in seiner Schrift: „Die speculative Lehre des heil. Thomas", 1858, den letzteren einer Reihe von häretischen Irrthümern beschuldigte. Auch an andern Gegnern der sog. „Neuscholastik" fehlte und fehlt es nicht.

6. Dagegen hat die Richtung, von welcher wir sprechen, einen mächtigen Vorschub dadurch gewonnen, daß der Papst Leo XIII. in seiner Encyclika »Aeterni Patris« (1879) selbst hiefür sich ausgesprochen hat. Auch er hält laut dieser Encyclika eine Regeneration der Philosophie im christlichen Sinne nur für möglich im Anschlusse an die großen christlichen Denker des Mittelalters, namentlich an den heil. Thomas von Aquino, und wünscht daher, daß in den katholischen Schulen die Philosophie in diesem Sinne und in diesem Geiste gelehrt werde. Damit ist von der höchsten kirchlichen Auctorität selbst der Philosophie die Richtung angewiesen, welche sie hinfort verfolgen soll, um die Irrthümer der modernen unchristlichen Philosophie gründlich zu überwinden.

Zweiter Abschnitt.

Die neueste Philosophie in außerdeutschen Ländern.

Der Schauplatz der Entwickelung der neuesten Philosophie, ist, wie wir gesehen, vorzugsweise Deutschland. Dennoch aber hat es auch in außerdeutschen Ländern während des gegenwärtigen Jahrhunderts an philosophischen Bestrebungen nicht gefehlt, und als Geschichtschreiber der Philosophie müssen wir auch diesen Bestrebungen unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Es sind namentlich Frankreich und Belgien, Spanien, England und Italien, die hier in Betracht kommen müssen.

I. Die neueste Philosophie in Frankreich und Belgien.

Es sind verschiedene philosophische Weltanschauungen, welche uns in Frankreich seit Ende des vorigen und Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts entgegentreten. Es begegnet uns zunächst der Sensualismus und Materialismus nebst dem Phrenologismus, dann der Socialismus und der Positivismus. Daran schließt sich an die schottische und eklektische Philosophie, und endlich folgt die religiös-philosophische Richtung. Diese verschiedenen philosophischen Weltanschauungen haben wir im Folgenden übersichtlich zur Darstellung zu bringen.

1. Der Sensualismus und Materialismus.

a) J. G. Cabanis, A. L. Claude Destütt de Tracy, P. Lamoriguière.

§. 130.

1. Die französische Philosophie hatte im vorigen Jahrhundert abgeschlossen mit dem Atheismus und Materialismus. Diese Weltanschauung bildete die Grundlage und Voraussetzung der großen Revolution, und pflanzte sich nun auch noch in das gegenwärtige Jahrhundert herüber, als Erbstück aus der vorrevolutionären Zeit. Eine Weiterbildung hat diese Weltanschauung nicht gewonnen; es begegnen uns im Wesentlichen immer dieselben Gedanken, wie sie in der vorrevolutionären Zeit waren breitgetreten worden.

2. Zunächst ist es J. Georg Cabanis (1757—1808), Arzt und Philosoph, Professor der Medicin in Paris, der in seinem Werke: Rapport du physique et du moral dans l'homme, 1802, den sensualistisch-materialistischen Gedanken vertritt. Der Sensualismus findet seinen Ausdruck darin, daß Cabanis alle Erkenntniß auf die Sensation als auf ihren Ursprung zurückführt; der Materialismus dagegen darin, daß er das Gehirn als Nervencentrum zum Princip und Träger alles Denkens und alles Wollens macht. Wie nämlich der Magen die Speisen verdaut, in ganz gleicher Weise verarbeite auch das Gehirn die Sensationen und bilde sie um zu Elementen des psychischen Lebens. Eine Seele im Unterschiede vom Leibe sei dazu nicht nothwendig; was wir Geist nennen, sei nur eine Wirkung des Gehirns, oder vielmehr das Gehirn selbst, in so fern es die Functionen des Denkens und Wollens ausübe.

3. Die gleiche sensualistisch-materialistische Richtung verfolgt A. L. Claude Destütt de Tracy (1754—1836) in seinem Werke: Elements d'idéologie. Auch ihm gilt die Sensation als der Ursprung aller Erkenntniß, auch für ihn ist das Denken nichts anderes, als Empfinden. Er theilt alle psychischen Phänomene in vier Gruppen: Sensation, Erinnerung, Urtheil und Begierde, so aber, daß Erinnerung, Urtheil und Begierde nur verschiedene Stufen der ursprünglichen Sensation seien. Die zwei Hauptgesetze alles ethischen Verhaltens des Menschen sind: a) Das Naturgesetz: Befriedige deine Begierden! und b) Das conventionelle Gesetz: Vereinige dein eigenes Interesse mit dem allgemeinen! Das letztere fällt aber im Grunde mit dem ersteren zusammen; denn der Mensch tritt in die Gesellschaft nur ein um seines eigenen Interesses willen, und wenn er auch auf Etwas verzichtet, so geschieht dies nur unter der Bedingung eines Aequivalentes. Princip bleibt der vollendete Egoismus[1]).

4. Es folgt der in der französischen Revolutionszeit apostasirte Priester Petrus Lamoriguière (1757—1837). Er ist Sensualist, zeichnet sich aber vor den übrigen Sensualisten seiner Zeit dadurch aus, daß er für's Erste nicht in die Tiefen des Materialismus hinabsinkt, und daß er für's Zweite den Condillac'schen Sensualismus zu reformiren und zu mildern sucht, indem er von dem Princip der reinen Passivität des erkennenden Subjectes in der Erkenntniß abgeht, und auch die eigene Activität der Seele bei der Entstehung der Erkenntniß in Anschlag bringt. Seine Lehre ist enthalten in den Leçons de philosophie, 2 voll., die 1811 an der Normalschule zu Paris waren gehalten worden.

5. Der Ursprung der Ideen ist nach seiner Ansicht bedingt durch die Empfindung (sentiment) und durch die Aufmerksamkeit. Die Empfindung ist eine vierfache: Empfindung des Sinnlichen, Gefühl der eigenen Action, Gefühl des Aehnlichen und Unähnlichen, also des Verhältnisses, und Gefühl des Sittlichen. Aus der sinnlichen Empfindung entspringen durch Vermittelung der Aufmerksamkeit die sinnlichen Ideen, aus dem Gefühl der eigenen Action die Ideen der Seelenvermögen, aus dem Gefühl des Aehnlichen und Verschiedenen die allgemeinen, und aus dem moralischen Gefühle endlich die sittlichen Ideen. Auch die Idee Gottes entspringt aus dem Gefühle, nämlich aus dem Gefühle der Schwäche und Abhängigkeit, von welchem aus der Mensch zur Idee einer höchsten Unabhängigkeit und Macht sich erhebt.

b) Joseph Gall und die Phrenologie.

§. 131.

1. Hier kann auch die von dem Arzte Gall erfundene, sog. Phrenologie eingereiht werden. Gall war zwar von Geburt ein Deutscher (geb. zu Wittenberg 1758); aber da er den größten Theil seines Lebens in Paris zubrachte, auch seine Schriften in französischer Sprache schrieb, so kann er füglich hier genannt werden. Seine Hauptschrift ist die Anatomie et physiologie du système nerveux en général et du cerveau en particulier. Gall erklärt die bisherige psychologische Methode, nach welcher als die Hauptquelle der

1) Das Gleiche lehrte der Graf von Volney (1757—1820) in seinem Buche: La loi naturelle ou catechisme du citoyen français. Auch er faßt das Gute lediglich unter dem Gesichtspunkte des individuellen Nutzens auf. Die Religion behandelt er mit der gleichen Brutalität, wie die Atheisten des 18. Jahrhunderts. Ebenso Garat, Dupuis und Lancelin.

Psychologie das Selbstbewußtsein betrachtet wird, für falsch, und behauptet, eine richtige psychologische Theorie könne nur gewonnen werden auf dem Wege der äußeren Beobachtung, und zwar zunächst aus der Beobachtung des Baues des Gehirns, wie dieser sich darstellt in der Conformation des Hirnschädels.

2. Auf diesem Wege der äußeren Beobachtung will nun Gall das sichere Resultat gewonnen haben, daß zwischen der Conformation des Schädels und den psychischen Anlagen und Eigenschaften eines Individuums ein genaues Verhältniß stattfinde, und daß man daher aus der Conformation des Schädels auf die psychischen Anlagen und Beschaffenheiten eines Menschen schließen könne. Man entdeckt nämlich, fährt Gall fort, bei genauer Untersuchung an der Außenseite des Schädels nach seinen verschiedenen Theilen gewisse Erhöhungen (Protuberancen). Ist nun eine solche Erhöhung an einem gewissen Theile der Außenseite des Schädels in einer das gewöhnliche Maß übersteigenden Größe vorhanden, dann ist solches ein sicheres Zeichen, daß das bezügliche Individuum eine gewisse psychische Anlage, Neigung oder Beschaffenheit in einem erhöhten Grade besitze. Man kann daher von dem einen auf das andere schließen (Cranioscopie).

3. Demgemäß stellt denn nun Gall folgende psychologische Theorie auf: Es gibt keine überorganische, immaterielle Seelenkraft und Seelenthätigkeit, sondern jede Seelenkraft, welche sie auch sei, hat ihren Sitz im Gehirn und ist in ihrer Thätigkeit wesentlich an dieses gebunden. Das Gehirn ist aber kein einheitliches, in sich gegliedertes Organ, und daher auch nicht als solches wirksam; es ist vielmehr nur eine Verbindung von unter sich unabhängigen und unabhängig von einander wirkenden Gehirntheilen. Jeder dieser Gehirntheile nun ist der Sitz und das Organ einer bestimmten psychischen Kraft, und zwar so, daß letztere vom ersteren untrennbar ist, und daher, falls der bezügliche Gehirntheil fehlte, gleichfalls nicht vorhanden sein würde.

4. Verhält es sich aber also, dann steht auch die Quantität einer besonderen psychischen Kraft in einem Individuum unter übrigens gleichen Umständen in genauem Verhältnisse mit der Quantität des bezüglichen Gehirntheils. In dem nämlichen Grade also, als ein Organ des Gehirns größer oder kleiner, mehr oder weniger entwickelt ist, ist es auch die dem Organe entsprechende und in diesem radicirende psychische Kraft, vorausgesetzt, daß die sonstigen Verhältnisse gleich sind; es kann nämlich in manchen Fällen auch die bessere Qualität des bezüglichen Gehirntheiles für die größere Quantität supplirend eintreten. Die Quantität der Gehirntheile ist aber wiederum erkennbar an gewissen größeren oder geringeren Erhöhungen (Protuberancen) an jenen Theilen des Hirnschädels, welche unmittelbar jene Gehirntheile bedecken oder umschließen. Die äußere Oberfläche des Schädels entspricht nämlich in der Regel der inneren, und diese wiederum der Oberfläche des Gehirns, so daß dadurch die Gestalt und folglich auch die Größe der einzelnen Theile des Gehirns äußerlich erkennbar gemacht wird. Und das ist eben der Grund, warum man aus diesen Erhöhungen oder hervorragenden Unebenheiten des Schädels auf die geistigen Anlagen und Beschaffenheiten eines Individuums schließen kann.

5. Die psychischen Kräfte selbst sind einzutheilen in Grundkräfte und abgeleitete Kräfte. Die Grundkräfte sind theils Triebe, theils Gefühle, theils intellectuelle Kräfte (Gall führt deren 27 auf); zu den abgeleiteten Kräften dagegen gehören Denkvermögen, Gedächtniß, Einbildungskraft, Verstand, Vernunft und Wille. Diese sind aber nur theils Uebersichtsmomente über die Grundkräfte, theils Gradationen der letzteren, theils Resultate des Zusammenwirkens verschiedener Grundkräfte. Sie können darum nur

im uneigentlichen Sinne „Kräfte" genannt werden; in der That sind sie aber solches nicht; sie reduciren sich einfach auf die Grundkräfte.

6. Weiter wollen wir das phrenologische System Galls nicht verfolgen[1]). Es ist augenfällig, daß unter der Voraussetzung, daß alle psychischen Kräfte ohne Ausnahme wesentlich an das Gehirn gebunden sind und in ihm ihren Sitz haben, die Existenz einer geistigen Seele im Menschen nicht mehr erwiesen werden, und daß auch von einer Unsterblichkeit, von einem Fortleben der Seele nach dem Tode des Leibes nicht mehr die Rede sein könne. Die Gall'sche Phrenologie muß also nothwendig zum Materialismus führen, wenn auch Gall selbst das nicht zugestehen will.

2. Der Socialismus.

a) Saint Simon und der Saint Simonismus.

§. 132.

1. Der Stifter des Socialismus in Frankreich war St. Simon (1760—1825), weshalb der Socialismus ursprünglich „St. Simonismus" genannt wurde. St. Simon stammte aus einer altadeligen Familie in Frankreich, und widmete sich der militärischen Laufbahn. Aber schon frühzeitig ging er mit dem Gedanken um, das Fortschreiten des menschlichen Geistes näher zu studiren, um an der Vervollkommnung der Civilisation zu arbeiten, und die socialen Verhältnisse zu reformiren und zu reorganisiren. Er schrieb, um diesem Gedanken Ausdruck zu geben, eine Reihe von Werken, von denen wir folgende erwähnen: Reorganisation de la société enropéenne, 1814; L'organisateur, 1819; Du système industriel, 1821; Catéchisme des industriels, 1823; Le nouveau christianisme, 1825.

2. St. Simon geht von dem Grundsatze aus, daß nur erworbenes, durch Arbeit erworbenes Eigenthum wahres Eigenthum sei. Demnach soll allerdings das Princip des Privaterwerbes stehen bleiben; dagegen das bisherige System des Erbrechtes, die Quelle aller unberechtigten Vermögensungleichheiten, soll aufgehoben werden. Was der Einzelne sich erworben, das fällt nach seinem Tode an den Staat, und an die Stelle der Vererbung nach dem Rechte der Blutsverwandtschaft tritt das Erbrecht des Verdienstes, in Kraft dessen die Capitalien, in deren Besitz der Staat kommt, unter die Bürger nach Maßgabe ihres Verdienstes zu vertheilen sind. Zu diesem Zwecke muß in jedem Staate ein genau abgestuftes Banksystem gegründet, müssen von den Banken genaue Listen der Fähigsten aller Zweige geführt, und muß durch sie das mit dem Tode des Bürgers erledigte Vermögen den Fähigsten und Würdigsten des betreffenden Zweiges zugetheilt werden. Es gibt im St. Simonistischen Staate nur drei Stände: Künstler, Gelehrte und Gewerbsleute. Darum theilt sich auch die Erziehung in drei Verzweigungen, von denen die eine die Sympathie als Quelle der schönen Kunst, die andere den Verstand als Werkzeug der Wissenschaft, und die dritte die materielle Thätigkeit als Werkzeug der Industrie entwickeln soll.

1) Vgl. mein Lehrbuch der Philosophie, Bd. 2, S. 382 ff.

3. Die Menschheit hat eine religiöse Zukunft; aber die Religion der Zukunft wird größer und mächtiger sein, als jede aus der Vergangenheit. Diese Religion wird die Anarchie und den Despotismus, den Egoismus der Unwissenheit und der Wissenschaft stürzen, und an die Stelle der Selbstsucht die Tugend der Hingebung an die allgemeine Vergesellschaftung des Menschengeschlechtes setzen. Die Vorsteher des Staates werden die Priester dieser Religion sein. Sie werden die gesetzgebende und vollziehende Gewalt in sich vereinigen. Es wird diese Religion beruhen auf dem Satze, daß Gott das allgemeine, unendliche Wesen, daß er Alles sei, was ist (Dieu est tout, ce qui est). Der Mensch wird sich darstellen als begrenzte Erscheinung des göttlichen Alllebens, bestimmt, ohne Aufhören in Gott zu wachsen, d. i. fortzuschreiten in Kunst, Wissenschaft und Industrie, worin der wahre religiöse Cultus besteht. Es ist ein Progres infini, welcher der Menschheit hier in Aussicht gestellt wird.

4. St. Simon wußte ungeachtet des utopistischen Charakters seiner socialistisch-religiösen Theorie viele Schüler an sich zu fesseln, mit denen er die sog. St. Simonistische „Familie" gründete. Die hauptsächlichsten derselben waren Bazard und Enfantin. Letzterer proklamirte die Emancipation des Fleisches im Gegensatze zum Christenthum, welches das Fleisch zu bekämpfen gebietet, die Gleichstellung des Weibes mit dem Manne, und die Aufhebung der Ehe. An die Stelle des christlichen Wahlspruches: „Haltet das Fleisch in Zucht!" soll der andere gesetzt werden: „Heiligt euch durch Arbeit und Vergnügen!" Ebenso soll es nach seiner Lehre weder Kaiser noch Papst mehr geben; er proklamirte ein neues Pontificat, zusammengesetzt aus Mann und Weib (Vater und Mutter der Menschen). Der Mann (Vater) wollte zunächst er selbst sein; das Weib wurde gesucht, fand sich aber nicht. Durch solche Ueberschwenglichkeiten sank der Simonismus bald zur Lächerlichkeit herab, und da Bazard, mit diesen Extravaganzen nicht einverstanden, sich zurückzog, so brach eine Spaltung in der St. Simonistischen „Familie" aus, welche den Untergang dieser Gemeinschaft herbeiführte.

b) Charles Fourier und der Fourierismus.

§. 133.

1. Charles Fourier (1772—1837) war der Sohn wohlhabender Kaufleute zu Besançon, deren Stand er auch selbst ergriff. Er trat als Comptoirist in den Dienst eines Marseiller Hauses, in welcher Stellung er bis zu seinem Tode verblieb. Unzufriedenheit mit dem geschäftlichen Gebahren dieses Hauses brachte in ihm den Vorsatz zur Reife, auf der Grundlage einer neuen Philosophie eine Erneuerung der Gesellschaft anzustreben. Er schrieb zu diesem Zwecke folgende Schriften: Theorie des quatre mouvements, 1808; Traité de l'association domestique et agricole, 1822; und Le nouveau monde industriel et sociétaire, 1829. Sein Hauptschüler war Victor Considerant.

2. Nach Fouriers Ansicht ist das, was wir Gott nennen, nichts weiter, als das active Princip der Welt, welches in der Materie und durch diese leibt und lebt. Was man den Willen Gottes nennt, ist nichts weiter, als die all-

gemeine Attraction, welche als Grundkraft die ganze Welt durchdringt und zusammenhält, und die sich in den Dingen als Trieb offenbart. Durch sie ist alle Bewegung in der Welt bedingt. Im Menschen offenbart sich die allgemeine Attraction in den Trieben und Leidenschaften, die in ihm walten; diese sind daher die Triebfedern all seines Lebens und all seiner Thätigkeit. Mithin darf der Mensch seine Triebe und Leidenschaften nicht etwa unterdrücken oder einschränken; im Gegentheil, er muß ihnen überall folgen und sich von ihnen beherrschen lassen. Aus der Befriedigung aller Triebe und Leidenschaften erwächst dem Menschen das Glück. Glück, sagt Fourier, ist die Befriedigung der Triebe, aber nicht jene Befriedigung, die zur reinen Ruhe geworden ist und den Trieb aufhebt, sondern jene, bei welcher der Trieb ungeschwächt fortdauert.

3. Soll daher die menschliche Gesellschaft geordnet sein in der Weise, wie solches der menschlichen Natur entspricht, dann muß sie so eingerichtet werden, daß Alle ohne Hinderniß alle ihre Triebe und Leidenschaften befriedigen können. Dazu gehört aber wiederum eine neue Ordnung des Besitzes und eine neue Organisation der Arbeit. Die neue Ordnung des Besitzes besteht darin, daß die Eigenthümer ihre bis jetzt ausgeschiedenen Güter, ohne das Eigenthumsrecht darauf zu verlieren, zu einem gemeinsamen wirthschaftlichen Betrieb zusammenlegen. Die neue Organisation der Arbeit dagegen muß so beschaffen sein, daß durch sie die Arbeit nicht blos in ihren Producten, sondern auch in sich selbst eine Quelle des Glückes wird. Und dies wird sie dann, wenn Jeder immer nur derjenigen Beschäftigung sich zuwendet, zu welcher ihn seine Triebe für den Augenblick oder für immer geneigt machen. Selbstverständlich muß die Arbeit gleichfalls eine gemeinsame werden, wie der Besitz.

3. Um nun dieses durchzuführen, macht Fourier folgende Vorschläge:

a) Auf eine Quadratmeile sollen 2000 Personen in einem großen gemeinschaftlichen Gebäude (phalanstère) vereinigt werden und eine Phalange unter einem Vorsteher (unarque) bilden, die sich dann wieder in „Serien" und „Gruppen" gliedert. In diesen Phalansteren sollen je nach jenen Serien und Gruppen alle Arbeiten: Handwerke, Wissenschaften, Künste, Theater u. s. w. in Gemeinschaft betrieben werden.

b) Die Mitglieder der „Serien" und „Gruppen" sollen aber wiederum nicht ununterbrochen die gleiche Arbeit treiben, wodurch bis jetzt die Arbeit so ermüdend und manche Arbeit für die Arbeiter sogar verderblich wurde. Es muß vielmehr dem Abwechslungstriebe Rechnung getragen, und daher mit den Arbeiten gewechselt werden, je nachdem diese oder jene Arbeit der jeweiligen Neigung der Einzelnen für den Augenblick mehr entspricht, als eine andere.

c) Der Reinertrag der Arbeit soll jährlich vertheilt werden. Auf das Capital, welches die Einzelnen in die Phalangen gebracht haben, sollen $^4/_{12}$ des Gewinnes als Verzinsung fallen; $^5/_{12}$ sollen der Arbeit verbleiben und $^3/_{12}$ sollen dem Talente gehören. Die Lebensbedürfnisse kann jeder in der Phalange selbst beziehen; denn die Phalange hat auch eine vollkommen eingerichtete Hauswirthschaft und vermittelt zugleich allen Güterumsatz, ohne für ihre Waaren Procente zu nehmen. Die Kinder werden gemeinsam erzogen; Arbeitsunfähige auf Kosten der ganzen Phalange verpflegt und unterhalten.

5. Durch diese Einrichtung wird ein doppelter großer Vortheil erzielt. Für's

Erste wird dadurch die Production und der Gewinn gesteigert, weil viele bisher in der Einzelwirthschaft verbrauchte Kräfte jetzt für das Ganze verwendet werden. Für's Zweite, da in einer solchen Organisation der Arbeit Jeder Gelegenheit und Antrieb erhält, zu arbeiten, was er will, und in der Arbeit beliebig zu wechseln, so hört für ihn die Arbeit auf, eine Last zu sein, und wird zum Genusse. Er arbeitet nun nicht mehr blos aus Noth, sondern er arbeitet aus Vergnügen; er liebt die Arbeit um ihrer selbst willen, kurz, er ist in der Arbeit glücklich, da er in dieser alle seine Triebe und Leidenschaften befriedigen kann.

6. Die Fourieristen blieben nicht bei der bloßen Theorie stehen; sie gründeten auch in Frankreich sowohl als in Amerika solche Phalangen nach Fourier'schem Schema. Aber sie gingen alle in kürzester Zeit wieder ein; manche brachten es nicht auf ein Jahr ihres Bestandes. Darin liegt schon die Verurtheilung dieses ganzen auf den Atheismus gegründeten Gesellschaftssystems.

c) Louis Cabet, P. Jos. Proudhon und Pierre Leroux.

§. 134.

1. Louis Cabet (1788—1856), zu Dijon geboren, wurde Advokat, und trat, nachdem er sich längere Zeit in England aufgehalten hatte, im Jahre 1840 mit einem Werke in die Oeffentlichkeit hervor, welches den Titel: Voyage en Icarie führte. Er entwirft in diesem Buche das Bild eines communistischen Utopiums (Ikarien). Es wird das Ideal einer Nation im Zustande unbedingter Gütergemeinschaft, ohne Geld, ohne jeden Unterschied der Personen und Stände, mit gemeinschaftlichen Arbeitsstätten, dem genauesten Reglement aller Anschaffungen und Vergnügungen, jedoch überschwenglich reich an Glück und Unschuld vorgeführt.

2. Cabet läßt die Ehe bestehen, verlangt aber Gemeinschaft der Güter, der Arbeit und der Kindererziehung. Das Eigenthum ist nach ihm pure menschliche Erfindung. Alle Bürger müssen Arbeiter sein; ein Jeder mag sich die ihm am meisten zusagende Profession selbst wählen; die Arbeitszeit ist für Alle gleich; Alle haben auch den gleichen Antheil an den Arbeitsproducten; selbst die Gleichheit im Genusse muß eine vollständige sein. Alle Arbeiten werden in öffentlichen Gebäuden verrichtet. Der Handel soll nur ein Austausch der Producte zwischen den verschiedenen Provinzen sein[1]).

3. Joseph Proudhon (1809—1865) wurde geboren zu Besançon von armen Eltern, und wurde zuerst Schriftsetzer, dann Correktor. Später ging er nach Paris, um sich den Wissenschaften zu widmen. Er kam da zu dem Entschlusse, nach Mitteln zu suchen, durch welche sich die physische, moralische und intellectuelle Lage der ärmsten und zugleich zahlreichsten Volksclasse verbessern ließe. In diesem Sinne schrieb er zuerst die Schrift: Qu'est ce que la Propriété? ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement; und dann die weitere Schrift: Système des contradictions économiques ou Philosophie

1) In Amerika gründete Cabet wirklich mit seinen Anhängern ein „Ikarien". Aber das Unternehmen scheiterte auf's kläglichste; der Sinn der Brüderlichkeit wollte durchaus nicht zum Durchbruch kommen; zuletzt wurde Cabet selbst von seinen Ikariern vertrieben und starb in St. Louis als Opfer des Hungers.

de la misère. Daran schließt sich seine letzte Schrift an: De la justice dans la revolution et dans l'église. Er war ein wüthender Gegner der Religion und der Kirche; er gesteht ihr gar keine Berechtigung zu; der Gottesbegriff ist nach ihm nicht blos nichtig, sondern Gott ist geradezu das Böse (Dieu est le mal).

4. In seinen Untersuchungen über das Eigenthum gelangt Proudhon zu dem Resultate, daß das Eigenthum Diebstahl sei, und ist stolz auf diese Entdeckung. „Es wird ein solches Wort," sagt er, „in tausend Jahren nicht zweimal gesprochen." Das Eigenthum hat nach Proudhon die arbeitende Classe immer mehr von ihrem Boden verdrängt, durch den Wucher ausgeplündert und durch die Ausbeutung langsam ermordet; es hat die Gleichheit aufgehoben, dieses Urgesetz der Gesellschaft, und das Volk in Knechtschaft gestürzt. Weil der Eigenthümer es treiben kann, wie er will, ist das Eigenthum die Religion der Gewalt; es hat das antike und moderne Proletariat erzeugt.

5. Dennoch aber ist Proudhon andererseits wieder genöthigt, dem Princip des Eigenthums Rechnung zu tragen. Man muß, sagt er, unterscheiden zwischen den Wirkungen der Occupation und den Wirkungen der Arbeit. Durch die Occupation besitzt man die Gegenstände, die man bearbeitet, und die Mittel zu ihrer Bearbeitung. Diese nun werden nie Privateigenthum und dürfen es nicht werden. Dagegen werden die Erzeugnisse der Arbeit Privateigenthum. Demnach scheint Proudhon bei seinen Angriffen auf das Eigenthum nicht das Eigenthum überhaupt, sondern nur das arbeitslose Eigenthum im Auge gehabt zu haben, wenn wir anders keinen Widerspruch in seinen diesbezüglichen Aeußerungen annehmen wollen. An Widersprüchen fehlt es übrigens bei ihm überhaupt nicht. Weil aber das Eigenthum durch den Staat geschützt wird, so will Proudhon auch den Sturz des Staates, und proclamirt die Anarchie.

6. Pierre Leroux, geb. 1805, und gleichfalls Schriftsetzer, hat namentlich das Princip des Progrès infini, das bereits im St. Simonismus proclamirt worden, weiter ausgebildet in seinen drei Schriften: De la doctrine du progrès continu; Essai sur l'égalité, und: De l'humanité, de son principe et de son avenir, 1840. Es gibt, so lehrt er, keinen Gott außer der Welt und keine Welt außer Gott; es gibt keinen Himmel außer der Erde und keine Erde außer dem Himmel; was ist und nicht gesehen wird, das ist Gott und der Himmel; was ist und gesehen wird, das ist die Welt und die Erde. Und wie es keinen überweltlichen Gott gibt, so gibt es auch kein jenseitiges Leben.

7. Aufgabe der Menschheit ist es, ihre Zusammengehörigkeit in der „Menschheit" immer kräftiger und lebendiger zum Ausdruck zu bringen durch Anerkennung allgemeiner Gleichheit, durch gegenseitige Mittheilung aller Güter, durch allseitige Communication in Allem, was zur Wohlfahrt und zur Verschönerung des Lebens gehört. In dieser Richtung muß das Menschengeschlecht in beständigem Fortschritte sich befinden. Für eine frühere Zeit hat das Christenthum zum Zwecke der allgemeinen Verbrüderung Unschätzbares geleistet; aber der Fortschritt ist gegenwärtig über das Christenthum bereits hinaus; letzteres ist antiquirt. Wie daher der Mosaismus aufhörte und in's Christenthum überging, so muß jetzt auch das Christenthum verschwinden und in den Humanismus übergehen.

3. Der Positivismus.

August Comte, F. Littrée und Célestin von Blignières.

§. 135.

1. Der Begründer des Positivismus war August Comte. Geboren im Jahre 1798 zu Montpellier aus einer streng katholisch und altmonarchisch gesinnten Familie zeichnete ihn schon in seiner Jugend Intelligenz, Fleiß und Wißbegierde aus; daneben aber zeigte er einen ungehorsamen, trotzigen und raisonnirenden Charakter. Im Jahre 1814 bezog er die polytechnische Schule in Paris, und widmete sich namentlich den exakten Wissenschaften. Im Jahre 1818 schloß er sich an die St. Simonistische Secte an, trennte sich aber bald von ihr, und von nun an schlug er jene Richtung ein, welche im Positivismus auslief. Von 1830—42 gab er seinen Cours de philosophie positive in sechs Bänden heraus. Von 1845 an tritt eine Wandlung bei ihm ein. Er fügt zur positiven Philosophie die „positive Religion", die „Religion der Humanität" hinzu, und macht sich selbst zum Grand-Prêtre de l'humanité, der seine Dogmen verkündet, seinen Katechismus verfaßt, Ehen einsegnet und die übrigen „Sacramente" des neuen Cultus spendet.

2. In diese Zeit fallen seine weiteren Schriften: Système de politique positive, ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité, 4 voll.; der Catechisme positive, ou sommaire exposition de la religion universelle, 1852, u. A. Der Grund zu dieser Wandlung lag in der schwärmerischen Liebe Comte's zu einer Frau, weshalb er auch den Frauen eine hervorragende Stelle in seiner neuen Religion einräumte. Er starb in starrer Abgeschiedenheit von der Welt, nur von einigen seiner Schüler umgeben im Jahre 1857. Seine vornehmsten Schüler waren E. Littrée, der folgende Schriften schrieb: Paroles de philosophie positive, und Aug. Comte et la philosophie positive, 1863; und C. von Blignières, von dem wir eine Exposition abrégée de la philosophie et de la religion positive, 1857, besitzen.

3. Unsere Erkenntniß, so lehrt der Positivismus, hat nur die Thatsachen, und zwar die Erfahrungsthatsachen, die Erscheinungen in Natur und Geschichte zum Gegenstande. Diese bilden daher auch das ausschließliche Object der Philosophie. Diese hat nur Gegebenes, und zwar nur durch Erfahrung und Beobachtung Gegebenes zum Inhalte, weshalb sie auch „positive" Philosophie genannt wird. Sache des philosophischen Denkens ist es, diese Thatsachen auf allgemeine Gesetze zurückzuführen, oder vielmehr in den Thatsachen, welche uns in der Natur und in der Geschichte gegenübertreten, das allgemeine Gesetz, das diesen Thatsachen zu Grunde liegt, aufzusuchen. Dies kann jedoch nur geschehen auf dem Wege der Induction. Die Methode der positiven Philosophie ist somit die Beobachtung und die auf selbe aufgebaute und durch sie bewahrheitete Induction. Die Beobachtung sammelt und prüft die einzelnen Thatsachen; die Induction dagegen leitet daraus die „allgemeine Thatsache" — das Gesetz ab.

4. Die positive Philosophie kennt hienach nur Gesetze, nicht Ursachen: Die auf dem Wege der Induction gefundenen Gesetze sind ihre letzten Erklärungsgründe. Darüber hinaus leugnet die positive Philosophie Nichts, behauptet aber auch Nichts; denn leugnen oder behaupten hieße erklären, daß man eine Kenntniß von dem Geleugneten oder Behaupteten besitze. Diese fehlt uns aber gänzlich. Von dem, was etwa über die Erfahrung hinausliegen möchte, wissen wir schlechterdings Nichts. Thatsache ist es, daß uns das Universum erscheint als ein Ganzes, das seine Ursachen in sich selbst hat, Ursachen, die wir Gesetze nennen. Mit deren Erkenntniß haben wir uns zu bescheiden. Was darüber hinausgeht, ist leere Fiction.

5. So verzichtet denn die positive Philosophie auf die Erforschung des Wesens der Dinge, der ersten Ursache, der Endursachen sowie des Absoluten. Es gibt unlösbare Fragen für den menschlichen Geist, Geheimnisse, an deren Enthüllung er alle seine Kraft setzen mag, deren Verständnisse er aber doch um keinen Schritt näher kommt. Das sind die Fragen um das Absolute, um die Grund- und Endursachen, um die innere Wesenheit der Dinge, um die Entstehungsart der Erscheinungen, mit Einem Worte: die Fragen um das „Warum". Die menschliche Erkenntniß kann niemals weiter kommen, als bis zum „Wie" der Erscheinungen, das im Gesetze sich ausspricht.

6. Das ist der Standpunkt des Positivismus. Die Menschheit aber, so lehren die Positivisten weiter, ist auf diesem Standpunkte der Erkenntniß keineswegs von Anfang an gestanden. Die menschliche Erkenntniß ist nämlich von der Art, daß sie nur im allmählichen Fortgange zur Vollkommenheit heranreifen kann. Das gilt sowohl in Bezug auf das Individuum, als auch in Bezug auf das gesammte Menschengeschlecht. Die menschheitliche Erkenntniß mußte somit einen Entwickelungsproceß durchlaufen, durch welchen hindurch sie allmählich zur Höhe der positivistischen Weltanschauung sich erhob. Dieser Entwickelungsproceß nun war nach den Positivisten durch ein bestimmtes Gesetz geregelt. So kommen wir auf das positivistische Entwickelungsgesetz.

7. Nach diesem Gesetze müssen in der Entwickelung der menschheitlichen Erkenntniß drei Hauptstufen ausgeschieden werden. Auf der ersten Stufe erklärt die Menschheit die waltenden Erscheinungen aus der Wirksamkeit übernatürlicher persönlicher Agentien (theologische Methode — Theologismus); auf der zweiten erklärt sie selbe aus realisirten Abstractionen (metaphysische Methode — Metaphysicismus); auf der dritten Stufe endlich erklärt sie selbe aus allgemeinen Thatsachen oder aus Gesetzen, von denen sie nur die nothwendigen Consequenzen sind (positive Methode — Positivismus).

a) Demnach war das menschliche Geschlecht ursprünglich beherrscht durch den Theologismus. Die Menschheit fingirte für die natürlichen Erscheinungen wissende und wollende, also persönliche Agentien, um sie daraus zu erklären. Zuerst war dieser Theologismus Fetischismus, d. h. es wurden die in der Erscheinung sich offenbarenden Dinge (Berge, Flüsse, Bäume u. s. w.) selbst als persönliche Agentien — als Götter — betrachtet. Von da erhob sich das Menschengeschlecht zum Polytheismus, indem die Erscheinungen in

bestimmte Gruppen ausgeschieden und hinter und über jede dieser Gruppen ein wissendes und wollendes Agens — ein Gott — hinfingirt wurde, um sie aus dessen Thätigkeit abzuleiten. Mit der Zeit ließ endlich die Menschheit auch diese Vielheit von Göttern fallen, und setzte durch eine neue Fiction hinter und über alle Erscheinungen insgesammt Ein wissendes und wollendes, persönliches Agens, welches deren unmittelbare Ursache sei. Dadurch erhob sie sich zum Monotheismus.

b) Vom Monotheismus schritt dann das Menschengeschlecht (vom 15. Jahrhundert an) fort zur zweiten Vorstufe der wahren Erkenntniß: zum Metaphysicismus. Auf dieser Stufe gibt die Menschheit die Fiction eines hinter und über den Erscheinungen stehenden, wissenden und wollenden persönlichen Agens auf, und sucht nun das Agens in der Erscheinung oder vielmehr im erscheinenden Gegenstande selbst. Sie denkt jenes Agens sich jetzt als unter der Erscheinung latente „Wesenheit", als „Natur", als „Kraft". Im weiteren Fortgange zieht sie dann alle Wesenheiten, Naturen, Kräfte, in Eine allgemeine Wesenheit, Natur oder Kraft, die sich in allen besonderen Erscheinungen in eigenthümlicher Weise kundgebe, zusammen. Es operirt also jetzt die Menschheit mit einer neuen Fiction, mit der Fiction realisirter Abstractionen.

c) Aus diesen metaphysischen Fictionen ringt sie endlich die Menschheit in der Gegenwart hervor zur Wahrheit, zur wahren Erkenntniß. Und zwar vollzieht sich dieser Proceß in der „positiven Philosophie", im Positivismus, der mit allen Fictionen aufräumt, und imperativisch proclamirt: Die Erkenntniß habe sich blos an das Positive zu halten; wir können nichts weiter erkennen, als die Thatsachen der Erfahrung und durch Induction deren Gesetze. Von nun an also tritt die allein wahre positivistische an die Stelle der theologischen und metaphysischen Weltanschauung. Der Theologismus und Metaphysicismus waren in Kraft des Entwickelungsgesetzes nothwendig als Vor- und Uebergangsstufen zur wahren und vollkommenen Erkenntniß; jetzt aber ist ihre Zeit unwiderruflich vorüber, und sie haben von nun an nur mehr geschichtliches Interesse. Von nun an gilt nur die Thatsache und das daraus inducirte Gesetz.

8. Gehen wir von diesen allgemeinen positivistischen Lehrbestimmungen auf das Besondere über, so stellt sich die positive Philosophie in der Psychologie auf den Standpunkt der Gall'schen Phrenologie, wenn auch selbe im Einzelnen anders construirt wird. Sie „decomponirt" die „Seele" gleichfalls in eine Mehrheit von psychischen Kräften, die als Grundkräfte auf höhere Kräfte nicht mehr zurückgeführt werden können, und weist diesen Kräften ihren Sitz in verschiedenen Theilen des Gehirns an. In der Moral dagegen erscheint als höchstes Princip: Anerkennung und Durchführung der Humanität, der allgemeinen Menschenliebe — Vivre pour autrui. Dem „Altruismus" muß über den Egoismus der Sieg verschafft werden. Die Moral fordert somit das Opfer der individuellen Persönlichkeit an das Collectivwesen der Menschheit. Damit geht sie dann von selbst in die Religion über. Das religiöse Bedürfniß ent-

springt nämlich aus dem tiefen und innigen Verlangen des menschlichen Herzens, sich verbunden zu wissen mit allen Gliedern der Menschheit, den lebenden, den verstorbenen und den nach uns kommenden.

9. Darnach tritt in der positivistischen Religion an die Stelle des überweltlichen persönlichen Gottes die Menschheit als die Gesammtheit aller verstorbenen, lebenden und kommenden Menschen. Exstinctis Diis decoque successit humanitas. Dieses Grand être ist nun Gegenstand des religiösen Cultus. Es ist dieses Grand être aber vorzugsweise und in erster Linie repräsentirt in den großen Männern, welche an der Erhaltung und Vervollkommnung des Menschengeschlechtes gearbeitet haben, arbeiten oder arbeiten werden. Wenn es also heißt, die Religon sei der Cultus der Menschheit, so sind es namentlich die „großen Männer", denen der religiöse Cultus zu weihen ist. Die positivistische Religion ist somit der Cultus der „großen Männer", der Cultus des Genie's — Menschenanbetung.

10. Der Positivismus ist nur eine neue Form des Atheismus und Materialismus. Denn ob Gott und alles Uebersinnliche und Geistige direct geleugnet, oder ob gesagt wird, wir könnten solches absolut nicht erkennen, wir wüßten schlechterdings nichts davon und könnten nie etwas davon wissen, das macht doch wahrlich wenig oder gar keinen Unterschied.

4. Schottische und eklektische Philosophie.

Royer Collard, Maine de Biran und Victor Cousin.

§. 136.

1. Neben der antispiritualistischen Strömung dieser Zeit bildeten sich in Frankreich zwei andere philosophische Richtungen aus, von denen die eine an die Anschauungen Reid's und der schottischen Schule anknüpfte, weshalb sie als „die schottische Philosophie" in Frankreich bezeichnet wurde, die andere dagegen die Philosophie auf den Eklekticismus verwies und annahm, daß die Wahrheit in den verschiedenen philosophischen Systemen, die in der Geschichte aufgetreten sind, zerstreut liege, weshalb sie aus diesen Systemen herausgelesen und herausgesammelt werden müsse.

2. Wenn wir von Fr. Ancillon (1766—1837) absehen, so war der Hauptvertreter der „schottischen Schule" in Frankreich P. P. Royer Collard (1763—1845). Er war Parlamentsadvokat. Napoleon I. ernannte ihn 1811 zum Professor an der Universität Paris. Jouffroy hat seiner Uebersetzung der Werke Reid's auch die Fragmente Collard's beigegeben, und dadurch eine nähere Kenntniß seiner Philosophie ermöglicht. R. Collard gibt sich als Gegner der sensualistischen Philosophie und glaubt diese dadurch aus den Angeln heben zu können, daß er die Philosophie im Anschlusse an Reid von der äußeren Beobachtung ab, und auf die innere Beobachtung, auf die Beobachtung der Thatsachen der inneren Erfahrung, auf das Selbstbewußtsein hinzulenken sucht.

3. Aus der inneren Beobachtung, lehrt er, schöpfen wir die Grundbegriffe und Grundprincipien all unserer Erkenntniß:

a) Wir schöpfen daraus den Begriff der Substanz. Von dem Augenblicke an, da die Seele sich fühlt, glaubt sie an ihr Sein, glaubt sie an den Rapport ihrer Selbstempfindung mit ihrem Sein. Und ist sie einmal dahin gelangt, dann verallgemeinert sie diesen Rapport, sie dehnt ihn auf Alles aus, und denkt fortan keine Qualität ohne Sein und kein Sein ohne Qualität, d. h. sie hat den Begriff von Substanz im Gegensatze zum Accidens, und weiß, daß kein Accidens ohne Substanz sein könne.

b) Wir schöpfen ferner aus der inneren Beobachtung den Begriff der Ursache. Die Seele ist nämlich activ ihrer Natur nach durch ihren Willen; ihre wahre intellectuelle Existenz oder das bestimmte Bewußtsein ihrer Persönlichkeit beginnt erst mit der Activität. Sobald aber die Seele sich als activ weiß, erkennt sie sich als Ursache und bezieht auf sich als auf dessen Ursache Alles, was sie will und was sie thut. Sie setzt dann zwischen Ursache und Wirkung eine Beziehung, generalisirt dieselbe, und kommt dadurch zur Erkenntniß, daß jede Wirkung eine Ursache voraussetze. Und so im Uebrigen.

4. Sind nun diese Grundbegriffe und Principien auf dem Wege der inneren Beobachtung gefunden, dann müssen selbe auf die verschiedenen Gebiete der menschlichen Erkenntniß angewendet werden, und dadurch erzielt man dann eine reale Erkenntniß. Die Anwendung und Uebertragung der gedachten Grundbegriffe und Grundprincipien auf von uns verschiedene Dinge geschieht aber durch „Induction", wie Collard sich ausdrückt, worunter jedoch eigentlich die Analogie zu verstehen ist. So z. B. tragen wir per analogiam den Begriff der Substanz auf die Außenwelt über, und da erscheint die Substanz als Materie. Und so im Uebrigen. Man muß übrigens in der gedachten Uebertragung sehr vorsichtig sein, damit man nicht mehr in die Dinge hineinlege, als wozu man durch die Analogie überhaupt berechtigt ist. Collard berührt sich hier mit Beneke.

5. In den gleichen Bahnen bewegt sich ferner Maine de Biran (1766—1824). Er geht gleichfalls vom Ich aus, und faßt dieses als Wille, als active Kraft. Derselbe reflexive Act, sagt er, durch welchen das Ich sich seiner bewußt wird, indem es zu sich Ich sagt, manifestirt es für es selbst als handelnde Kraft oder Ursache, welche die Action anfängt, ohne durch eine andere Ursache dazu determinirt zu sein, als durch sich selbst. In dem Princip: Ich existire, weil ich meiner als freier Causalität bewußt bin, ist dann, so fern es ein psychologisches Factum ist, zugleich das Princip von Ursache und Wirkung als nothwendiges und absolutes Gesetz gegeben. Denn in der unmittelbaren Apperception faßt sich das Ich zugleich als Ursache einer von ihm hervorgebrachten Wirkung.

6. Diese Auffassung des Ichs als active Kraft ist nun maßgebend für die Auffassung aller Dinge außer uns. Alles Seiende muß nämlich aufgefaßt werden nach der Analogie des Ichs, also als active Kraft. Das Seiende ist Kraft, Causalität; nur Kräfte sind wahrhaft existirende Substanzen. Die Welt, als eine Totalität von Objecten ist somit nichts anderes, als eine Totalität von Kräften. Und da die Kraft etwas Einfaches und Untheilbares ist, so ist die Welt ein aus unendlich vielen einfachen Kräften oder Monaden bestehendes Ganzes. So kommt Biran wieder auf die Leibnitz'sche Monadologie zurück.

7. Es folgt endlich Victor Cousin, der Hauptvertreter der eklektischen Richtung, (1792—1867). Er war Professor der Philosophie in Paris, später Generalinspector der dortigen Universität, und unter Thiers eine Zeit lang Minister des öffentlichen Unterrichtes. Von seinen Werken sind hervorzu-

heben: Cours de philosophie, parties 5; und Fragmens philosophiques de 1826, de 1828 und de 1838. Cousin setzt seinen Hauptruhm darein, nicht exclusiv zu sein; er will kein bestimmtes System, keine bestimmte Philosophie, er ist überzeugt, daß sich in jedem philosophischen Systeme etwas Wahres finde, und will deshalb auch jedem Gerechtigkeit widerfahren lassen, indem er, was in jedem Wahres, Gutes und Schönes enthalten ist, adoptirt.

8. Was seine Methode betrifft, so weicht er hierin von den Grundsätzen der „schottischen Philosophie" nicht ab. Die innere Beobachtung soll uns die Grundbegriffe und Grundprincipien all unserer Erkenntniß bieten. Das setzt aber, sagt Cousin, voraus, daß sie von vornherein in uns liegen, und dies ist wiederum nur unter der Voraussetzung denkbar, daß in uns außer und über der individuellen eine allgemeine, unpersönliche Vernunft lebt, welche alle Grundbegriffe und Grundprincipien in sich schließt und selbe durch eine Art von Inspiration unserer individuellen Vernunft mittheilt. Die individuelle Vernunft hat hienach blos die Aufgabe, die in der uns immanenten allgemeinen Vernunft enthaltenen Begriffe und Principien zum Bewußtsein zu bringen.

9. Die Hauptbegriffe, die uns aus der allgemeinen Vernunft zufließen, sind die Begriffe von Substanz und Causalität. Sein und Thätigkeit sind nämlich dasjenige, worauf der Inhalt all unserer Erkenntniß in letzter Instanz zurückgeführt werden kann; einen anderen Gegenstand kann unsere Erkenntniß nicht haben. Sein und Thätigkeit sind aber gleichbedeutend mit Substanz und Causalität. Und fragen wir weiter, wie sich diese beiden Begriffe zu einander verhalten, so ergibt deren Analyse, daß sie zuletzt in Eins zusammenfallen. Substanz ist die Ursache, in so fern sie ist oder existirt, und Ursache ist die Substanz, in so fern sie thätig ist und in ihrer Thätigkeit sich offenbart.

10. Substanz ist nach Cousin dasjenige, was hinsichtlich seiner Existenz Nichts außer sich voraussetzt — ein Wesen also, das in sich und durch sich existirt. Was aber, so schließt er weiter, in Rücksicht auf seine Existenz nichts außer oder über sich voraussetzt, das ist absolut und unendlich. Und da es keine zwei absolute und unendliche Wesen geben kann, so ist die Substanz auch wesentlich Eine. Diese Eine, absolute und ewige Substanz nun ist Gott. Der Substanz aber entsprechen die Modi. Die Modi der göttlichen Substanz nun sind die Ideen. Und diese lassen sich wieder ausscheiden in die Idee der Einheit und Unendlichkeit, in die Idee der Verschiedenheit und Endlichkeit, und endlich in die Idee der Einheit und Wechselbeziehung (Harmonie) des Einen und Mannigfaltigen, des Unendlichen und Endlichen. Gemäß dieser dreifachen Idee ist darum auch Gott ein Dreifaches: Er ist die Einheit, die Mannigfaltigkeit und er ist Harmonie und Wechselbeziehung von Einheit und Mannigfaltigkeit. Er ist unendlich, er ist endlich, und er ist Einheit des Unendlichen und Endlichen.

11. Als Substanz ist Gott aber auch Ursache, denn beide Begriffe sind untrennbar. Als Ursache nun ist Gott schaffend. Gott als Causalität kann schaffen, als absolute Causalität muß er schaffen. Die Schöpfung ist daher für Gott kein freier Act in dem Sinne, daß er sie auch hätte unterlassen kön-

nen; sie ist nur frei in dem Sinne, daß sie von Seite Gottes ein spontaner, persönlicher Willensact, nicht etwas ihm Aufgedrungenes ist. Die geschaffenen Dinge aber können nicht als Substanzen gedacht werden. Denn sie existiren nicht aus sich, was, wie bereits erwähnt, den Begriff der Substanz ausmacht, sondern sie setzen eine Ursache ihrer Existenz voraus. Die Welt mit Allem, was sie in sich schließt, ist also allerdings existent; aber sie ist nur Phänomen, Phänomen der Einen, absoluten und unendlichen Substanz — Gottes. In der Welt tritt die göttliche Substanz zur Erscheinung heraus; das Universum ist daher nur die Manifestation Gottes als der Ursubstanz.

12. Daraus folgt, daß auch die göttlichen Modi (Ideen), die Einheit, die Mannigfaltigkeit und die Verbindung von Einheit und Mannigfaltigkeit (Unendlichkeit, Endlichkeit und Verbindung von Endlichkeit und Endlichkeit) überall in der Welt zur Offenbarung kommen müssen. Cousin gefällt sich darin, dieses bis in's Einzelnste aufzuzeigen. Wir wollen ihm hierin nicht mehr weiter folgen. Cousin hat mit seinem Eklekticismus, wie wir sehen, nichts weiter erzielt, als einen Spinozismus in neuem Aufputze. Die pantheistischen Spielereien der modernen deutschen Philosophie hat er auch nach Frankreich verpflanzt.

13. Unter Cousin's zahlreichen Schülern ist Bouillier besonders durch seine umfassende und genaue Darstellung der Geschichte des Cartesianismus bekannt. Andere, wie Ravaisson, Hauréau, Remusat, Saisset, Janet, J. Simon, sind durch ihn besonders zu kritischen Studien auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie angeregt worden. Paul Janet hat den Büchner'schen Materialismus einer Critik unterworfen in seiner Schrift: Le matérialisme contemporain, Paris 1864. Dazu kommen ferner Chr. Bartholméß, der um die Geschichte der Philosophie sich verdient machte; Ch. Renouvier; H. Taine; Jules Michelet; F. Bacherot (La métaphysique et la science, Par. 1858) u. A.

5. Der Traditionalismus.

Vorbemerkungen.

§. 137.

1. Neben all diesen der christlichen Weltanschauung fremden philosophischen Richtungen bildete sich in Frankreich auch eine andere philosophische Speculation aus, welche dem christlichen Gedanken wiederum den Sieg zu verschaffen suchte über die Irrthümer der Zeit. Es war die Reaction des christlichen Geistes gegen den aus der Revolutionszeit in das neue Jahrhundert herübervererbten Geist des Unglaubens[1]). Das war gut und löblich und konnte gar nicht anders erwartet werden. Aber freilich konnte diese christliche Richtung in der Philosophie sich anfangs noch nicht ganz zurechtfinden. Man ging im Eifer gegen die heillosen Verirrungen der Zeit mitunter zu weit, und kam damit nach der anderen Seite hin über die rechte Grenzlinie hinaus.

2. Während nämlich die antichristliche Philosophie die christliche Offenbarung gänzlich abwarf und in hochmüthiger Selbstüberhebung die Vernunft auf sich allein stellte, gleich als sei von ihr allein die Erkenntniß aller Wahr-

1) Wir erinnern nur an Jos. de Maistre und seine Soirées de St. Petersbourg.

heit zu erwarten: urgirten auf der anderen Seite manche Vertreter der christlichen Richtung die Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung und des Glaubens zum Zwecke der Erkenntniß der Wahrheit so sehr, daß sie der individuellen Vernunft des Menschen alle und jede Fähigkeit absprachen, auf dem Wege des discursiven Denkens zur Erkenntniß idealer Wahrheiten zu gelangen. Dadurch entstand der sog. Traditionalismus.

3. Die Hauptvertreter dieser Doctrin sind Vic. de Bonald; F. Lamennais und L. Bautain. Mit ihnen haben wir uns im Folgenden zu beschäftigen.

a) Vic. L. Gabriel Ambroise de Bonald.

§. 138.

1. Der Begründer des Traditionalismus in Frankreich war Vic. de Bonald (1754—1840). Abstammend von einer alten und angesehenen Familie emigrirte er zur Revolutionszeit nach Heidelberg, und schrieb hier sein erstes Werk: Théorie du pouvoir politique et religieux, 3 voll. Im Jahre 1797 kehrte er insgeheim nach Paris zurück und schrieb hier drei weitere Werke: Législation primitive, 3 voll.; Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social; und Du divorce. Unter Napoleon durfte Bonald auf seine Güter zurückkehren und wurde Unterrichtsrath. Im Jahre 1817 veröffentlichte er sein Hauptwerk: Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales, 2 voll.; im Jahre 1819 erschienen seine Pensés diverses et opinions politiques, 2 voll. und: Melanges lit. et politiques 2 voll. Später wurde er zum Pair ernannt. Nach der Julirevolution reichte er seine Entlassung ein, und lebte von da auf seinen Gütern bis zu seinem Tode.

2. Der Wahlspruch Bonald's war: »L'homme pense sa parole, avant de parler sa pensée. Die Sprache ist nach seiner Ansicht das nothwendige Instrument für alle intellectuelle Thätigkeit und das Mittel für jegliche moralische Existenz. Wie die Materie ursprünglich »inanis et vacua« war, bevor sie das befruchtende göttliche Wort aus ihrem chaotischen Zustande herausführte: so ist auch der Geist, bevor er das Wort hört, „wüst und leer"; und wie kein Körper, nicht einmal unser eigener, für unser Auge existirt, bevor das Licht uns ihn, seine Gestalt, seine Farbe, seinen Platz, sein Verhältniß zu anderen Körpern u. s. w. zeigt, so existirt auch der Geist weder für andere, noch für sich, bevor er das Wort erkennt — das Wort, welches ihm die intellectuelle Welt erschließt und ihn seine eigenen Gedanken kennen lehrt. Ohne Sprache also kein Denken und keine Erkenntniß! —

3. Bonald verwahrt sich jedoch dagegen, als wollte er sagen, daß das Wort den Gedanken in der Seele schaffe. Der Gedanke müsse vielmehr schon vor dem Worte in einer gewissen Weise in der Seele sein, und das Wort habe nur die Bedeutung, daß es den Gedanken in der Seele erwecke, wachrufe, und zwar dadurch, daß es ihn ausdrücke. Demnach sind nach Bonald die Gedanken selbst eingeboren; durch das Wort dagegen werden sie in's Bewußtsein gerufen. Wie nun aber das zugehe, darüber scheint sich Bonald selbst

nicht klar geworden zu sein. Er weiß sich nur mit Gleichnissen zu behelfen. In einem dunklen, lichtlosen Raume, sagt er unter Anderem, können die verschiedensten Gegenstände beisammen sein; aber ich sehe sie nicht. Sobald aber das Licht darauf fällt, sehe ich sie und kann sie unterscheiden. Einem solchen dunklen Raume gleicht unsere Intelligenz. Es sind in ihr die verschiedensten Ideen vorhanden, aber wir bemerken sie nicht. Erst wenn das Licht des Wortes darauf fällt, dann werden sie uns sichtbar, unterscheidbar und rufen gleichsam wie die Sterne im Job: „Hier sind wir!"

4. Ist nun aber ein Denken ohne Wort und Sprache nicht möglich, so folgt daraus, daß die Menschen die Sprache nicht erfunden haben können. Eine Erfindung ist ja nicht möglich ohne Denken, und ein Denken nicht ohne Sprache; folglich hätten die Menschen die Sprache schon haben müssen, um sie zu erfinden. Die Sprache kann der Mensch nur von Gott erhalten haben, gleichwie das Sein. Gott mußte zuerst zum Menschen sprechen, damit dieser sprechen lernte. Nun ist aber das Wort Ausdruck des Gedankens. Hat also der Mensch ursprünglich von Gott die Sprache erhalten, so hat er sie zugleich erhalten mit ihrem Inhalte, d. h. mit den Gedanken, mit den Wahrheiten, welche sie zum Ausdruck bringt. Die Ertheilung der Sprache an den Urmenschen war also zugleich eine ursprüngliche Offenbarung von Seite Gottes an diesen Urmenschen; es wurden letzterem mit und in der Sprache zugleich die allgemeinen moralischen, religiösen und socialen Wahrheiten von Gott mitgetheilt. Diese Wahrheiten haben sich dann in und mit der Sprache im Schoße des Menschengeschlechtes fortgepflanzt; es ist die Gesellschaft Inhaberin und Trägerin dieser Wahrheiten geworden, und von ihr erhält sie nun wieder der Einzelne durch den socialen Unterricht, durch das unterrichtende Wort. In diesem Sinne ist alle Erkenntniß bedingt durch die Tradition; daher: „Traditionalismus."

5. Und daher bildet denn auch diese primitive Thatsache der Ertheilung der Sprache und der damit verbundenen Offenbarung an den Urmenschen von Seite Gottes die Grundvoraussetzung aller wahren Philosophie. Man darf nicht zu philosophiren anfangen mit dem Worte: „Ich zweifle"; man muß vielmehr anfangen mit dem Wort: „Ich glaube". Man muß die allgemeinen Wahrheiten, die in Kraft der ursprünglichen göttlichen Offenbarung im Schoße des Menschengeschlechtes hinterlegt sind, und die uns durch Unterricht und Sprache zufließen, zuerst gläubig hinnehmen, und dann erst kann man sie auf die verschiedenen Gebiete der moralischen Welt anwenden, und weitere Schlußfolgerungen daraus ziehen. Das, und das allein kann Aufgabe der Philosophie sein. Ohne den Glauben hat die Philosophie keine Basis; sie kann nicht einmal ihren Forschungsproceß beginnen, geschweige denn zu einem Resultate kommen.

6. So entschieden auch betont werden muß, daß die göttliche Offenbarung für das menschliche Denken nothwendig sei als leitendes Princip, das ihn vor Verirrungen bewahrt, so wenig kann es angehen, die menschliche Erkenntniß auf die Offenbarung allein anzuweisen, und kein eigenes Gebiet von sog. Vernunftwahrheiten anzunehmen, d. h. von solchen Wahrheiten, welche die Vernunft durch eigene Denkkraft zu erkennen vermag. Bonald geht hier über die richtige

Grenze hinaus, und dadurch wird sein System falsch und zugleich innerlich unzusammenhängend. Der Traditionalismus ist ein Irrthum, zwar aus guter Absicht entsprungen, aber doch ein Irrthum.

b) Felicité Robert de Lamennais.

§. 139.

1. Fel. R. de Lamennais (1781—1854) wurde in der Bretagne als Sohn eines wohlhabenden Kaufmanns geboren. Er warf sich mit glühender Begeisterung auf das Studium der Theologie, und wurde im Jahre 1817 zum Priester geweiht. Schon im Jahre 1818 erschien der erste Band seines berühmt gewordenen Werkes: Essai sur l'indifférence en matière de religion, worin er den Traditionalismus vertrat, und das im Jahre 1823 vollendet wurde. Das Buch machte großes Aufsehen, und schon im Jahr 1821 sah sich Lamennais veranlaßt, eine Défense de l'essai sur l'indifférence herauszugeben, worin er seine Anschauungen weiter zu rechtfertigen sucht. Im Jahre 1828 reiste er nach Rom, fand aber bald, daß man dort weder mit seinen philosophischen noch mit seinen politischen Ansichten einverstanden war.

2. Enttäuscht zog er sich auf sein Landgut in der Bretagne zurück und verband sich dann mit Lacordaire und dem Grafen Montalembert zur Herausgabe des religiösen Journals L'avenir, worin er die völlige Trennung von Staat und Kirche proclamirte. Nachdem aber Gregor XVI. diese extremen Ansichten in einer Encyklika im Jahre 1832 mißbilligt hatte, sistirte er die Herausgabe der gedachten Zeitschrift, und gab dann im Jahre 1834 seine »Paroles d'un croyant« heraus, eine Schrift, welche in glühender Begeisterung die christliche Lehre zur politischen Demagogie zu verfälschen suchte. Nachdem er so mit der Kirche gebrochen, ging er auf der Bahn des Irrthums immer weiter und verfälschte die christliche Lehre bis zum Emanatismus. Unversöhnt mit Gott und der Kirche starb er.

3. Wir haben es hier nicht mit der Politik, sondern nur mit der traditionalistischen Lehre, welcher Lamennais in seiner Glanzzeit gehuldigt, zu thun. Hier geht Lamennais von dem Satze aus, daß die individuelle Vernunft ganz und gar unfähig sei, die Wahrheit zu finden, und sich ihrer mit Gewißheit zu versichern. Die sinnliche Erfahrung hilft uns zu dem gedachten Zwecke Nichts; denn wir wissen ja gar Nichts über das Verhältniß unserer Sensationen zu den Dingen; die Evidenz hilft uns gleichfalls nichts; denn wer steht uns denn dafür, daß die ganze Evidenz zuletzt doch nur auf einer subjectiven Illusion beruht! Am wenigsten aber das Raisonnement. Wenn man sieht, zu welch verschiedenen und widersprechenden Meinungen die Philosophen durch das Raisonnement gekommen sind, dann muß man alles Vertrauen darauf verlieren. Also in der individuellen Vernunft liegt für die sichere Erkenntniß der Wahrheit kein Heil. Nicht einmal über unsere eigene Existenz können wir daraus eine Gewißheit schöpfen.

4. Wir müssen daher nach einem anderen Mittel zur sicheren Erkenntniß der Wahrheit suchen. Und das ist der Glaube. Es liegen in uns eine ganze

Reihe von Wahrheiten, an denen wir unerschütterlich festhalten. An diese Wahrheiten *glauben* wir; wir glauben an sie nothwendig. So glauben wir, daß wir existiren, daß wir fühlen, daß wir denken, daß es Körper gibt, die mit gewissen Eigenschaften ausgestattet sind, u. s. w. Glauben aber heißt eine Wahrheit annehmen auf das Zeugniß einer Auctorität hin. Diese Auctorität nun ist die *menschliche Gesellschaft*, in deren Mitte wir leben. In so fern die Menschen in der Gesellschaft darin *einstimmig* sind, daß etwas eine Wahrheit sei, ist dies für uns der Grund, diese Wahrheit gleichfalls als solche anzuerkennen.

5. Das Criterium der Wahrheit und das Princip der Gewißheit besteht also für uns in der *Uebereinstimmung* aller Menschen über eine Wahrheit, in dem Consentement commun (Consensus communis). Nur dasjenige kann als wahr und gewiß anerkannt werden, wofür der Consensus communis steht, das als falsch, wogegen er sich ausspricht. An dem Consensus communis sind somit alle Wahrheiten zu proben, die wissenschaftlichen, sogar die exact wissenschaftlichen nicht ausgenommen. Frägt man aber weiter, welches denn der innere *Grund* davon sei, daß die Auctorität, die in dem Consentement commun sich ausspricht, uns über die Wahrheit des dadurch Bezeugten vergewissert: so liegt dieser Grund darin, daß in dem Consentement commun die *allgemein menschliche Vernunft* (la raison générale) sich ausspricht, und diese allgemeine Vernunft die Norm und der Maßstab der individuellen Vernunft ist, für die letztere daher als unabweisbare Auctorität fungirt. Unsere Erkenntniß, unsere Gewißheit über die Wahrheit gründet sich demnach allerdings auf Vernunft, aber nicht auf die individuelle, sondern auf die *allgemeine* Vernunft, deren Träger das Menschengeschlecht ist. Von dieser allein wird die individuelle Vernunft befruchtet und ihr hat sie sich zu unterwerfen.

6. Des Näheren erklärt sich Lamennais diesbezüglich in folgender Weise: Gott hat zum ersten Menschen gesprochen, äußerlich gesprochen; durch das Wort, das er zu ihm redete, hat er ihm die Wahrheit mitgetheilt. Vom ersten Menschen aus haben sich dann jene geoffenbarten Wahrheiten durch alle Zeiten fortgepflanzt auf dem Wege der Tradition, und dadurch sind sie Gemeingut der Menschheit, Inhalt der allgemeinen Vernunft geworden. Und das ist der Grund, warum diese allgemeine Vernunft, resp. der Consensus communis, worin sie sich ausspricht, für uns unter jeder Bedingung überzeugend sein muß. Ihre Auctorität führt sich zuletzt auf die *göttliche Auctorität* zurück, und so gründet sich auch unsere Gewißheit unmittelbar zwar auf die allgemeine Vernunft, mittelbar dagegen auf die göttliche Auctorität.

7. Man sieht, dieses ganze System gründet sich auf einen Begriff, von dem Niemand weiß, was er daraus machen soll, nämlich auf den Begriff einer Raison générale im Gegensatze zur Raison individuelle. Wenn die erstere von der letzteren unterschieden und über sie hingestellt wird mit der Forderung, daß die individuelle Vernunft sich ihr zu unterwerfen habe, dann kann sie nicht das Ensemble aller individuellen Vernunften, sondern sie muß von allen

diesen real verschieden sein. Aber was ist sie dann? Niemand kann diese Frage beantworten; auch Lamennais beantwortet sie nicht. Soll diese Raison générale nicht als eine leere Fiction erscheinen, dann wird zuletzt nichts anderes übrig bleiben, als sie mit der göttlichen Vernunft als Eins zu setzen. Damit würde aber die Lamennais'sche Doctrin ganz von selbst in die pantheistische Weltanschauung hinübergleiten.

c) L. Eugen Maria Bautain.

§. 140.

1. Die Unmöglichkeit, die traditionalistische Doctrin in der Lamennais'schen Fassung aufrecht zu erhalten, leuchtete bald ein. Man suchte ihr daher eine mehr supernaturalistische Richtung zu geben. Zu den Vertretern dieser anderen Richtung der traditionalistischen Lehrform gehörten Gerbet, Ballanche, B. a. a. Eckstein, Bonnetty. Namentlich aber war es L. E. M. Bautain (1795—1867), welcher diese Richtung pflegte. Er war Professor der Philosophie in Straßburg, und anfänglich Anhänger Cousins. Bald aber änderte er seine gesammte philosophische Weltanschauung, wurde Priester und trat in die traditionalistische Richtung ein. Seine diesbezüglichen Ansichten hat er niedergelegt in der Schrift: De l'enseignement de la philosophie en France au 19me siècle, die als Einleitungsschrift zu dem von ihm in Aussicht genommenen Werke: Philosophie du christianisme erschien. Es erregte aber diese Schrift Anstoß bei der kirchlichen Auctorität, woraufhin er die in derselben niedergelegten irrigen Lehrmeinungen zurücknahm.

2. Bautain erklärt sich gegen die in den geistlichen Schulen gepflegte scholastisch-philosophische Richtung, die er des Rationalismus beschuldigt. Er erklärt sich aber auch gegen die Doctrin des Lamennais. Seine Theorie von der Raison générale und von deren Unfehlbarkeit könne zuletzt doch nur zur Vergöttlichung der menschlichen Vernunft, und damit zum Rationalismus führen. Allerdings, fährt dann Bautain fort, ist es der Glaube, auf welchen alle Erkenntniß zu gründen ist. Aber da frägt es sich: an wen müssen wir glauben? Und da kann die Antwort nur also lauten: Nicht an eine menschliche, sondern an die göttliche Auctorität. Denn die menschliche Auctorität ist überall bestreitbar, veränderlich, unsicher. Aber auch damit ist noch nicht Alles gethan. Es muß die Frage entstehen: Wo finden wir die Wahrheiten in voller Reinheit vor, welche Gott geoffenbart hat, und die wir deshalb auf die göttliche Auctorität hin glauben müssen?

3. Wir können hiebei nicht blos auf die allgemeine Tradition im Schoße des Menschengeschlechtes recurriren. In den Traditionen der Völker finden wir allerdings Spuren jener Wahrheiten, welche ursprünglich dem Menschen von Gott geoffenbart worden; aber sie sind vielfach versetzt mit menschlichen Meinungen und Irrthümern und dadurch fast unkenntlich geworden. Wir sind daher angewiesen auf die alttestamentliche und christliche Offenbarung, wie deren Inhalt in der christlichen Kirche hinterlegt ist, und unserer Erkenntniß

gegenübertritt in den heiligen Schriften des alten und neuen Testamentes, sowie in der kirchlichen Ueberlieferung. Hier und hier allein finden wir den wahren Inhalt des von Gott geoffenbarten Wortes. Auf diesen allein hat sich daher auch unser Glaube zu richten.

4. Daraus folgt, daß die Philosophie von der heiligen Schrift ausgehen, daß sie aus dieser ihre höchsten Principien, ihre grundlegenden Wahrheiten schöpfen muß. Es gibt in der That nicht Eine nur einigermaßen in die Tiefe gehende philosophische Frage, die ihre Lösung nicht fände in diesem Buche; es gibt keine in den Bereich der Philosophie einschlagende Wahrheit, die in diesem Buche nicht verkündet wäre. Jedoch nur die Principien, nur die grundlegenden Wahrheiten kann und muß die Philosophie aus der heiligen Schrift entnehmen. Ihre Sache ist es dann, jene Principien zu entwickeln und durch die Erfahrung zu erweisen, indem sie selbe anwendet auf das Thatsächliche im Menschen und in der Natur, und damit dem Verstande die Evidenz dessen vermittelt, was vorher nur einfach geglaubt worden. In der Philosophie handelt es sich daher darum, im Menschen und in der Welt die Beweise dessen zu finden, was das Wort Gottes von dem Menschen und von der Welt uns lehrt, und zu diesem Zwecke sollen alle anderen Erkenntnißmittel, die Gott dem Menschen gegeben, zusammenwirken: die Sinne, die Vernunft, der innere Sinn. Das göttliche Wort verhält sich wie ein fruchtbarer Keim, wie eine Mutteridee, welche durch den Glauben in unsere Seele sich einpflanzt, dann aber in unserem Geiste sich entfaltet in einem weiten Kreise von Folgerungen, wodurch der ganze Reichthum an Wahrheit, der darin liegt, unserem Geiste offenbar wird.

5. Bautain will also gleichfalls der Vernunft keine eigenen Principien zuschreiben, von denen aus sie zur Erkenntniß der Wahrheit auf dem Wege des discursiven Denkens fortschreiten könnte. Ihre Sache sei es nur, die Consequenzen zu ziehen aus den Principien des Glaubens. Aber wie könnte die Vernunft solches leisten, wenn sie nicht ihre eigenen Principien hätte, nach welchen sie in jener logischen Operation verfährt? Und wie könnte sie jene Glaubenswahrheiten zur Evidenz bringen, wenn nicht durch den Nachweis, daß sie mit ihren eigenen Principien in Einklang stehen?

6. Der Ontologismus.

H. L. Charles Maret. P. Gratry. Casimir Ubaghs.

§. 141.

1. Außer der traditionalistischen treffen wir in Frankreich noch eine andere Richtung, welche jenen Weg einschlug, den seiner Zeit Malebranche vorgezeichnet hatte, und die in neuerer Zeit als die ontologistische bezeichnet wird[1]). Dieser Richtung war vor Allen zugethan der Abbé Maret, geb.

1) Der Name stammt von Gioberti, auf welchen wir später kommen werden.

1805, später Bischof von Sura in part. Er machte seine Studien im Seminar zu Issy und wurde im Jahre 1830 zum Priester geweiht. Im Jahre 1840 veröffentlichte er eine Schrift unter dem Titel: Essai sur le pantheisme, worauf er zum Lehrer an die Sorbonne berufen wurde. Weiter haben wir von ihm eine Théodicée chrétienne, und ein Werk mit dem Titel: Philosophie et religion.

2. Maret lehrt, daß eine Erkenntniß Gottes nicht möglich wäre, wenn in unserer Vernunft nicht eine auf unmittelbarer Perception beruhende Idee von Gott vorausgesetzt würde. Ohne diese primitive Idee von Gott als dem Unendlichen würde kein Beweis, der für Gottes Dasein geführt wird, den Zweck erreichen, zu dem er geführt wird. Der Syllogismus allein könnte uns nicht zur Idee des Unendlichen führen. Denn entweder enthielte der Obersatz dieses Syllogismus selbst das Unendliche, und dann bewegten wir uns in einem Cirkel; oder er enthielte das Unendliche nicht, und wie könnten wir dann aus den Prämissen etwas ableiten, was diese nicht in sich enthalten! Das Unendliche ist nur in sich selbst enthalten, nicht im Endlichen; darum kann es weder durch Induction, noch durch Deduction aus dem letzteren abgeleitet werden; die Idee des Unendlichen ist somit absolut primitiv in unserer Vernunft.

3. Jene primitive Idee von Gott nun, auf welcher alle Gotteserkenntniß beruht, hat ihren Grund in einer Art göttlicher Mittheilung (Communication divine); sie beruht auf einer primitiven und natürlichen Offenbarung Gottes an die menschliche Vernunft. Es ist eine innere Erleuchtung, ein Blitz, welcher die Seele trifft, eine göttliche Manifestation, welche die Idee des Unendlichen in uns hervorbringt. Zur Entwickelung in unserem Bewußtsein kann diese Idee, wie jede andere, allerdings nicht kommen ohne die Beihilfe der socialen Action, ohne Erregung von Seite des Unterrichtes und des Wortes. Aber diese Ursachen bringen sie nicht hervor, sondern setzen sie als in unserer Vernunft bereits gegeben voraus. Könnten wir ja überhaupt gar nicht denken und sprechen ohne jene Idee. Denn wenn wir etwas affirmiren, so können wir solches nicht thun, ohne das Wort „ist" zu gebrauchen. Die Idee des Seins findet sich also in all unseren Gedanken, in all unseren Urtheilen. Die Idee des Seins im Allgemeinen ist aber nichts anderes, als die Idee Gottes.

4. Eine ähnliche Gedankenrichtung, wie bei Maret, finden wir bei P. Gratry (1805—1872). Geboren zu Lille, wurde er nach rühmlichst vollendeten Studien Priester, und trat in das Oratorium von der unbefleckten Empfängniß ein. Seine schriftstellerische Laufbahn begann er mit einer Polemik gegen den Philosophen Vacherot; bald aber fing er selbstständig zu arbeiten an, und schrieb folgende Werke: De la connaissance de Dieu; De la connaissance de l'âme; La logique; und La morale et la loi de l'histoire. Seine Schriften machten in Frankreich großes Aufsehen und wurden eifrig gelesen.

5. Wenn es sich um die Erkenntniß Gottes handelt, so unterscheidet Gratry zwischen syllogistischem und zwischen dialektischem Verfahren. Beim syllogistischen Verfahren schließt man vom Endlichen auf das Unend-

liche. Das dialektische Verfahren dagegen verhält sich *inductiv*. Man läßt nämlich die Schranken, welche den erkannten Dingen inhäriren, fallen, vernichtet sie im Denken, und damit hat man dann ganz von selbst, ohne daß man ein weiteres vermittelndes Medium braucht (sans aucun autre intermédiaire) die Idee des Unendlichen.

6. Dieses *dialektische* Verfahren nun ist es, welches angewendet werden muß, wenn man sich von den endlichen Dingen zu Gott als dem Unendlichen erheben soll. Dieses Verfahren allein läßt uns den Abgrund überschreiten, welcher zwischen dem Endlichen und Unendlichen, zwischen dem Relativen und Absoluten sich aufthut. In der gedachten dialektischen Induction liegt denn auch schon der Beweis für Gottes Dasein; denn jener Idee des Unendlichen, die wir auf dem bezeichneten Wege gewinnen, muß eben so wahrhaftig ein objectives Sein, ein objectiv Unendliches entsprechen, wie unsere Vorstellung, von welcher wir in jenem Verfahren ausgehen, auf ein wirkliches Sein geht.

7. Jedoch scheint dieses Verfahren dem P. Gratry für den bezeichneten Zweck doch nicht ganz zu genügen; darum postulirt er für dessen Ermöglichung auch noch eine Bedingung auf Seite des Subjectes. Und das ist ein „*göttlicher Sinn*" im Menschen. „Als erste moralische Bedingung für die Existenz der dialektischen Urtheile," sagt er, „muß auch der *Sinn des Unendlichen* genannt werden, jener göttliche Sinn, welcher immer vorhanden, welcher der allgemeine Zug des höchsten Gutes oder des Unendlichen ist, dessen Zug auf jede Seele." Die Induction also, durch welche wir zu Gott aufsteigen, führt uns nur deshalb zu Gott, weil sie von dem göttlichen Sinne in uns ausgeht, und sich dann der endlichen Dinge bedient, um die Idee des Unendlichen zu entwickeln und zu verdeutlichen.

8. Frägt man aber, was denn dieser „göttliche Sinn" eigentlich sei, so dürften folgende weitere Gedanken Gratry's darüber Aufschluß geben: „Der Mensch," sagt er, „ist nur dadurch vernünftig, daß die Gottvernunft ihn erleuchtet und zum Erkennen anregt." Es ist somit in uns eine *doppelte* Vernunft zu unterscheiden: Die *Gottvernunft*, das „Licht", das uns erleuchtet, und unsere *eigene* Vernunft, die erleuchtet wird. Die Gottvernunft ist unfehlbar, die menschliche Vernunft dagegen ist irrthumsfähig, und thatsächlich ist das Denken im gewöhnlichen Leben der Seele nur ein fortgesetzter Kampf zwischen der einen und der anderen Vernunft, indem die Gottvernunft die menschliche Vernunft stets auf den rechten Weg zurückzuführen sucht, die menschliche Vernunft dagegen vom Wege abirrt, weil Sinnlichkeit und Stolz sie verblenden. — Wenn diesen Ausführungen überhaupt ein Gedanke zu Grunde liegen soll, so kann es nur der ontologistische sein.

9. Der ontologistischen Richtung zugethan war auch *Casimir Ubaghs*, Professor der Philosophie in Löwen. Die Idee des Unendlichen, meint er, muß uns „eingeboren" sein; denn wenn sie das nicht ist, dann ist es gar nicht möglich, sie zu gewinnen. Alle Mittel nämlich, die uns zu Gebote stünden, um zu dieser Idee zu kommen, sind endlich; das Endliche aber, so sehr wir es auch häufen mögen, kann uns immer nur wieder Endliches vermitteln; zum

Unendlichen könnte es uns nimmermehr führen. Ja es ist das Endliche ohne die Voraussetzung der Idee des Unendlichen als Endliches für uns gar nicht erkennbar. Denn die Endlichkeit ist im Verhältniß zur Unendlichkeit ein negativer Begriff, und das Negative ist immer nur durch das Positive erkennbar.

10. Als weitere hervorragende Vertreter der ontologistischen Doctrin in Frankreich und Belgien sind zu nennen: Abbé Branchereau, Abbé Hugonin, Abbé Fabre, Sans-Fiel (pseudonym); Laforet u. s. w.

7. Rückkehr zu den Principien der altchristlichen Schule.

§. 142.

1. Wir sehen, der christliche Geist hat in Frankreich lange hin und hergeschwankt zwischen unhaltbaren Hypothesen; er hat es lange nicht dahin bringen können, in der Philosophie einen klaren und sicheren Standpunkt zu gewinnen. Der Wille war gut; aber man blieb doch immer mehr oder weniger in den Ideen der neueren Philosophie befangen; man griff blos zurück bis Cartesius, Pascal, Malebranche, Leibnitz; den entscheidenden Schritt, an die altchristliche Philosophie wieder anzuknüpfen, that man nicht. So konnte keine solide christliche Philosophie sich herausbilden.

2. In neuester Zeit ist aber in Frankreich, wie in Deutschland ein Umschwung in der Denkweise eingetreten. Man hat sich dort von den unsicheren Hypothesen, in denen man sich bisher bewegt, abgewendet und sucht wieder an die altchristliche Philosophie anzuknüpfen. Ein äußerer Anstoß hiezu wurde schon in den vierziger Jahren dadurch gegeben, daß die Philosophen der eklektischen Richtung, Haurèau, Remusat, Rousselot, Jourdain, Ravaisson, Damiron u. s. w. die großen Denker des Mittelalters aus der Vergessenheit hervorzogen, um sie für ihre Zwecke zu verwerthen. Dadurch wurden auch die katholischen Gelehrten in Frankreich veranlaßt, dem Studium der scholastischen Philosophie sich wieder zuzuwenden, und dies hat mächtig dazu beigetragen, den philosophischen Geist in Frankreich auf andere Bahnen zu bringen, ihn wieder mit der altchristlichen Philosophie zu befreunden.

3. Die Früchte dieser Umkehr zeigen sich denn auch bereits in der philosophischen Literatur. Wir erwähnen beispielsweise das Werk: Prima principia scientiarum, seu Philosophia catholica juxta D. Thomam, Par. 1866, von M. Rosset, Professor am Seminar von Chambery, das in Frankreich großen Anklang gefunden, und bereits mehrfach aufgelegt worden; dann das gleichfalls schon in wiederholten Auflagen erschienene Breviarium philosophiae scholasticae, Par. 1858 von Grandclaude, Professor am Seminar zu St. Dié, und die Praelectiones philosophiae ad mentem S. Thomae, Par. 1879 von Prof. Vallet. In sehr thätiger Weise wirkt dazu auch die periodische Literatur mit. Neben der Monatsschrift »Etudes religieuses, philosophiques, hist. et litt.« ist es namentlich die von Abbé Bouix

gegründete Revue des sciences ecclesiastiques, welche entschieden für die Wiederbelebung der Principien der alten katholischen Schule und ihres Meisters Thomas von Aquin eintritt.

Wir wollen jedoch auch hier weiter keine Namen mehr nennen, weil diese Bewegung auf dem Gebiete der Philosophie eine gegenwärtige ist, und noch nicht der Geschichte angehört.

II. Die neueste Philosophie in Spanien.

Jakob Balmes, Orte y Lara, Jos. Gonzalez.

§. 143.

1. Spanien war im 16. und 17. Jahrhundert, wie wir schon gesehen, das classische Land der sich regenerirenden Scholastik gewesen. Während in anderen Ländern die neuen Bestrebungen, welche es nicht auf eine organische Fortbildung der altchristlichen Philosophie absahen, sondern die letztere in jeglicher Weise bekämpften, fast alle Schulen überflutheten, waren es die Universitätsstädte der pyrenäischen Halbinsel, Salamanka, Alkala, Coimbra, auf welchen die altchristliche Philosophie zu neuer Entwickelung und Blüthe gelangte. Im vorigen Jahrhunderte allerdings drang der ungläubige französische Philosophismus auch in Spanien ein; aber die Wirkungen, die er dort hervorbrachte, waren doch nicht in dem Grade verhängnißvoll, wie in Frankreich, weil der öffentliche Geist, christlich wie er war, dem Eindringen der corruptiven Doctrinen einen größeren Widerstand entgegensetzte.

2. In der ersten Hälfte des gegenwärtigen Jahrhunderts ist es namentlich Jakob Balmes (1810—1848), welcher als Regenerator der spanischen Philosophie im christlichen Geiste betrachtet werden muß. Geboren in Catalonien machte er seine Studien auf der Universität Cervara mit glänzendem Erfolge, und wurde 1834 zum Priester geweiht. Er bethätigte sich dann sowohl als politischer, als auch als philosophischer Schriftsteller. Seine vornehmsten philosophischen Schriften sind: Filosofia fundamental, 1846; und der Curso di filosofia elemental (Logik, Metaphysik, Ethik und Geschichte der Philosophie). Dazu kommen noch die Cartas a un esceptico (Briefe an einen Zweifler). Auch sein berühmtestes Werk: El Protestantismo, comparado con el Catholicismo, 4. voll., 1841 kann hier genannt werden, weil es gleichfalls eine Reihe philosophischer Gedanken in sich schließt.

3. Der reiche Inhalt der Balmes'schen Schriften macht einen Auszug aus denselben unthunlich. Wir müssen uns auf eine kleine Blumenlese beschränken. Da begegnet uns zunächst seine Beweisführung für die Existenz Gottes. Es existirt Etwas, sagt Balmes, das kann Niemand leugnen. Wenn aber etwas existirt, so muß nothwendig immer etwas existirt haben; denn wenn wir einmal das absolute Nichts zulassen, dann könnte nie irgend etwas existiren; aus dem Nichts kann ja nichts werden. Es gibt also ein Wesen, das immer existirt hat. Dieses Wesen kann nicht zufällig sein; denn könnte

es existiren und auch nicht existiren, dann wäre nicht mehr Grund für seine Existenz als für seine Nichtexistenz vorhanden. Es existirt also nothwendig; seine Nichtexistenz ist innerlich unmöglich.

4. Dieses nothwendige Sein nun sind wir; denn wir wissen, daß wir vor kurzer Zeit nicht existirten; es sind auch nicht unsere Nebenmenschen, aus demselben Grunde; und eben so wenig ist es die Körperwelt, in welcher wir ja gleichfalls keinen Charakter der Nothwendigkeit finden, die wir vielmehr stets Veränderungen der verschiedensten Art unterworfen sehen. Also gibt es ein nothwendiges Wesen, welches verschieden ist von uns und von der Körperwelt. Und da letztere Wesen, eben weil sie zufällig sind, in einem Anderen den Grund ihrer Existenz haben müssen, und dieser Grund nicht in einem anderen zufälligen Wesen liegen kann, weil dieses seinerseits seinen Grund wiederum in einem anderen hat: so folgt, daß sowohl die Körperwelt, als auch die Menschenseele den Grund ihrer Existenz in einem nothwendigen, von ihnen verschiedenen Wesen haben. Das nothwendige Wesen aber, das die Ursache der Welt und des Menschen ist, nennen wir Gott. Also existirt Gott.

5. Um Gottes Dasein leugnen zu können, ziehen die Atheisten die Natur, die Naturkräfte heran, und behaupten, die Natur, die Naturkräfte seien der Grund aller Dinge. Aber was soll das heißen? Versteht man unter Natur das Ganze, die Verbindung aller Wesen, aus denen die Welt besteht, so verfällt man in einen Circulus vitiosus; zu sagen, daß die Kräfte dieses Ganzen das Universum hervorgebracht, heißt so viel, als sagen, die Welt habe sich selbst hervorgebracht. Versteht man dagegen unter Natur eine verborgene Kraft, welche Allem Bewegung und Leben verleiht, so fragen wir, ob diese Kraft in sich selbst ein lebendiges mit Intelligenz begabtes Wesen sei. Wird dies zugegeben, so gesteht man die Nothwendigkeit eines intelligenten Princips zu. Hält man dagegen jene Kraft für blind und durch innere Nothwendigkeit wirkend, dann fragen wir: wie ist eine blinde Kraft fähig, das Universum in so wunderbarer Ordnung zu leiten und zu erhalten?

6. Die allmälige Entwickelung der Naturkräfte, welche immer neue und vollkommenere Wesen in aufsteigender Reihe hervorbringen soll, ist eine Erdichtung, welche durch die Geschichte und durch die Naturwissenschaft widerlegt wird. Die Arten erscheinen als etwas Bestimmtes, was vollendet aus der Hand Gottes hervorging, ohne daß die Zeit, das Clima und andere Umstände größere Veränderungen, als leichte Modificationen hervorzubringen vermochten. Diejenigen, welche die Transformation für beständig halten, müßten sie uns irgendwo nachweisen durch historische Dokumente oder in der Natur selbst. Das können sie aber nicht.

7. Diese wenigen Proben dürften genügen, um die Denkweise dieses Mannes zu beleuchten, der in Spanien eine neue Aera christlicher Philosophie angebahnt hat. Allerdings wurden im Laufe des gegenwärtigen Jahrhunderts auch die Ideen der neuen deutschen Philosophie nach Spanien importirt. Und hier war es namentlich die Krause'sche Philosophie, die in Spanien Ver-

breitung fand. Es war ein gewisser Julio Saez del Rio, welcher in den vierziger Jahren von der damaligen liberalen Regierung nach Deutschland gesendet wurde, um das deutsche Unterrichtswesen und namentlich den Zustand der Philosophie und des philosophischen Unterrichts in Deutschland zu studiren. Dieser Mann kam in Heidelberg in Verbindung mit den namhaftesten Schülern Krause's, und nachdem er in seine Heimath zurückgekehrt, und 1845 zum Professor an der Universität Madrid ernannt worden war, wurde er von da an der unermüdliche Apostel Krause's in Spanien.

8. Dagegen erhob sich aber alsbald eine kräftige Reaction. Namentlich war es der katholische Philosoph Orte y Lara, der dem Krauseanismus energisch zu Leibe ging. Seinen scharfen Waffen gegenüber konnte der Eindringling nicht Stand halten und verlor den falschen Schein der Wissenschaftlichkeit. Orte y Lara arbeitete aber nicht blos polemisch gegen den Krauseanismus, sondern er schrieb auch eine Reihe selbstständiger philosophischer Schriften, die sich sämmtlich enge an die Lehre des heil. Thomas anschließen, und ihn als einen der hervorragendsten philosophischen Denker Spaniens erscheinen lassen. Dieselbe Richtung verfolgt P. Cuevas in seiner Filosophia elemental.

9. Ganz besonders aber muß hervorgehoben werden der Dominikaner P. Zefirino Gonzalez, gegenwärtig Bischof von Cordova. An ihn vorzugsweise knüpft sich die Wiederbelebung der wissenschaftlichen Ueberlieferungen des goldenen Zeitalters der spanischen Literatur — die Erneuerung der scholastischen Studien. Außer den Etudios sobre la filosofia de santo Tomas hat namentlich ein von ihm geschriebenes Lehrbuch der Philosophie — Filosofia elementaria — in Spanien weite Verbreitung gefunden, und zur Wiederherstellung der Philosophie im altchristlichen Geiste wesentlich beigetragen. Gonzalez trägt in diesem Werke die unvergängliche Lehre der christlichen Vorzeit, namentlich des heil. Thomas vor, ohne jedoch dabei die Fragen und Probleme, welche die neuzeitliche Wissenschaft aufgeworfen, außer Acht zu lassen. Er besitzt eine genaue Kenntniß der modernen Denkrichtungen, und prüft diese mit Ruhe, Scharfsinn und Gründlichkeit; er anerkennt das Wahre in ihnen und zeigt das Irrthümliche darin auf durch eingehende Widerlegung.

11. Auch in Spanien macht sich also in neuester Zeit jene Richtung geltend, welche wir in Deutschland und Frankreich als eine hoffnungsreiche Erscheinung zu signalisiren hatten.

III. Die neueste Philosophie in England.

1. Jeremias Bentham.

§. 144.

1. In England pflanzte sich die Reid'sche oder die „schottische" Philosophie, welche im vorigen Jahrhunderte gegen den Hume'schen Skepticismus in die Schranken getreten war, auch in das gegenwärtige Jahrhundert herüber,

und fand eine Anzahl von hervorragenden Vertretern. Dazu gehören Dugald Stewart (1753—1828), Thomas Brown (1778—1820), James Mackintosh (1766—1832), James Mill, James Abercrombie, John Young, Wilhelm Hamilton und J. Cosh. Den Standpunkt, auf welchen diese Männer sich stellten und die Methode, die sie befolgten, haben wir bereits oben, wo es sich um die „schottische" Schule in Frankreich handelte, dargelegt.

2. Die Bahnen des Locke'schen Empirismus dagegen verfolgt Jeremias Bentham (1747—1832) in seiner Rechtsphilosophie. Bentham war ursprünglich Advokat, machte große Reisen, gab aber nach seiner Rückkehr die anwaltschaftliche Praxis auf, um der schriftstellerischen Thätigkeit sich zu widmen, und durch die Theorie auf eine radicale Reform der Gesetzgebung hinzuwirken. Seine hauptsächlichsten Schriften sind: Introduction to the principles of moral and legislation, 1789; Traité de legislation civile et penale, französisch bearbeitet von Dumont 1802; Théorie des peines et des recompenses, 1812; Essai sur la tactique des assemblées legislatives, 1815; The science of morality, u. s. w.

3. Der Standpunkt Benthams ist der utilitaristische. Das utilitaristische Princip ist nach ihm vor allem maßgebend für die Moral. Die Tugend ist nur ein Gut in Rücksicht auf das Vergnügen, das sich hieraus ableitet und wegen des letzteren. Und ebenso ist das Laster nur ein Uebel in Rücksicht auf die Unlust und den Schmerz, der hieraus erfolgt. Das sittlich Gute ist nur gut in Kraft der Tendenz, welche es hat, ein physisches Gut hervorzubringen, und das sittlich Böse ist nur ein Uebel in Kraft seiner Tendenz, ein physisches Uebel zu erzeugen. Dabei ist freilich zu bemerken, daß unter den physischen Gütern und Uebeln nicht blos die rein materiellen, sondern auch die psychischen zu verstehen sind.

4. Die Gegner des Utilitätsprincips berufen sich nicht selten zu dem Zwecke der Begründung der Moral auf ein „Gesetz der Natur", das sie als den Ausdruck des göttlichen Willens betrachten. Aber wenn man der Sache näher nachsieht, so findet man, daß sie doch nur ihre eigenen Meinungen für „Gesetze der Natur" ausgeben. Sie lassen sich leiten von der Sympathie oder Antipathie, und meinen dann, was dieses rein subjective Princip ihnen als das Rechte und Gute dictirt, das müsse auch von Anderen als solches anerkannt, sogar als der Ausdruck des göttlichen Willens betrachtet werden. In Wahrheit ist diese Ansicht eben so unbegründet, wie der Ascetismus, der da meint, Alles, was den Sinnen schmeichelt, sei verabscheuenswerth und ein Verbrechen.

5. Die Moral ist gar nichts Anderes, als die Kunst, die menschlichen Handlungen in der Weise einzurichten und zu leiten, daß dadurch die größtmögliche Summe von Glück hervorgebracht wird. Wenn man sagt, die Tugend bestehe darin, daß man sein Interesse der Pflicht opfert, so ist das ungenau. Es gibt Interessen von verschiedener Ordnung, sowie Interessen, die nach den obwaltenden Umständen mit einander incompatibel sind. Die Tugend nun

besteht darin, daß man ein geringeres Interesse einem größeren, ein augenblickliches einem dauernden, ein zweifelhaftes einem sicheren opfert.

6. Den gleichen utilitarischen Standpunkt hat die Gesetzgebung einzunehmen. Das allgemeine Wohl muß der Gegenstand und das Ziel aller Gesetzgebung sein; der allgemeine Nutzen (utilité générale) ist das Princip, von dem in der Gesetzgebung überall ausgegangen werden muß. Das Wohl der Gemeinschaft, deren Interessen in Frage stehen, erkennen, macht die Wissenschaft; die Mittel finden, um jenes Wohl zu verwirklichen, die Kunst des Gesetzgebers aus. Eine höhere Norm der Gesetzgebung gibt es nicht. Maximisation des Wohles und Minimisation des Uebels, das ist es, was die Gesetzgebung zu erzielen hat und nach Maßgabe dieses Zweckes hat sie sich zu gestalten, ohne Rücksicht auf ein höheres, leitendes Princip.

2. Englische Positivisten.

Herbert Spencer, John Tyndall, John Stuart Mill, u. A.

§. 145.

1. Im Laufe des gegenwärtigen Jahrhunderts hat sich auch die positivistische Philosophie nach England hinüberverpflanzt, und dort viele Anhänger gefunden. Der Begründer dieser philosophischen Richtung in England ist Fr. Harrison. An diesen schließen sich an Herbert Spencer, John Tyndall, Stephen, Bain, John Stuart Mill u. A. Das Princip, daß wir von Allem, was über die Erfahrung hinausliegt, schlechterdings Nichts wissen können, wird von diesen Gelehrten in seiner ganzen Exclusivität festgehalten und in Folge dessen die Religion als ein bloßes Product des Gefühls und der Phantasie, als ein bloßer Wahn hingestellt. Sie wollen zwar dem Menschengeschlechte die Berechtigung, ein solches Wahnbild zu schaffen, nicht absprechen, weil es doch etwas Gutes habe, wenn die Phantasie idealisire; aber einen realen Inhalt hat die Religion nach ihrer Ansicht nicht.

2. Jede Religion, sagt Spencer, hat in ihrem Beginne das Bewußtsein der Räthsel des Weltalls. Was ist das, und woher kommt das? — das sind Fragen, welche sich dem Urmenschen sowohl, als auch jedem civilisirten Kinde aufdrängen. Aber für diese Räthsel gibt es gar keine Lösung; alle Denkpfade, die zur ersten Ursache, zum Unendlichen führen, münden in unentwirrbare Widersprüche aus. Das Wesen der Macht, welche sich uns im Universum offenbart, ist durchaus unerkennbar. Und gerade diese absolute Unerkennbarkeit Gottes ist das Object der religiösen Gemüthsaffectionen; d. h. diese Unerkennbarkeit einzugestehen, ist Religiosität, das Gegentheil ist Irreligiosität und anthropomorphistische Anmaßung, auch wenn sie im Namen der Religiosität auftritt. Ueber den letzten Grund der Dinge etwas wissen zu wollen, ist gottlos. Man könnte ganze Bücher schreiben über die Gottlosigkeit der Gottesfürchtigen.

3. Dennoch verlangt Spencer, daß wir Respekt haben sollen vor all den verschiedenen Religionsformen, weil in ihnen allen jenes verzweifelte Fragezeichen verkörpert sei. Wir sollen tolerant sein, lehrt Spencer, für's Erste, weil in allen noch so entarteten Religionsformen jene fundamentale Wahrheit unseres absoluten Nicht-Wissens enthalten ist; für's Zweite, weil alle Religionshüllen, wenn sie auch absolut falsch sind, dennoch, in Anbetracht der verschiedenen Stufen der Menschen relativ gut sein können; denn ohne diese Hüllen würde der ihnen innewohnende Skepticismus Nichts wirken; wir können sie die schützenden Decken nennen, ohne welche jene Knospe zu Grunde gehen würde. Für's Dritte deshalb, weil die mannigfaltigen Glaubensansichten Naturerscheinungen, nothwendige Begleiter des menschlichen Lebens sind, jede gerade dem Kreise angemessen, in welchem sie ihre Entstehung fand.

4. Dem gleichen Agnosticismus im Gebiete des Uebersinnlichen und der Religion huldigt J. Tyndall. Nach seiner Ansicht muß der Mensch Religion besitzen; denn er fühlt das Bedürfniß, das seiner Erkenntniß zugängliche Gebiet „dichtend", „philosophirend" zu überschreiten und in das Gebiet der Geheimnisse hinüberzuschweifen; seine erkennenden Kräfte müssen sich mit seinen schöpferischen ergänzen, um das religiöse Gemüthsbedürfniß zu befriedigen. Diesen, den schöpferischen Kräften, kommt es zu, jene Geheimnisse so zu modeln, daß zwischen dem Denken und Glauben Einheit bestehe; wobei aber immer die Voraussetzung festzuhalten ist, daß eine endgiltige Festsetzung auf diesem Gebiete nie möglich ist, und jeder ferneren Zukunft die Freiheit belassen bleiben muß, die religiösen Anschauungen dem Bedürfnisse gemäß jedesmal umzuformen. Die Religion hat gerade so gut ihr Existenzrecht, wie die Wissenschaft, aber mit der Wirklichkeit, mit der Wahrheit, mit dem Erkennbaren hat sie Nichts zu thun.

5. „Du also, der du dich aus dem Bereiche dieser Religionen in die hohe, lichte, kalte Region des Verstandes geflüchtet hast, mußt selbe verlachen; aber indem du das thust, trifft dein Spott nur nebensächliche Formen, und du übersiehst die unerschütterliche Grundlage des Gefühls in dem Gemüthsleben des Menschen. Wie diesem Gefühle eine vernünftige Befriedigung zu gewähren sei, ist das Problem der Probleme unserer Zeit. Die Religionen sind Formen eines Dranges, der bösartig wird, wenn er sich in die Regionen des Wissens verirrt, worüber ihm keine Herrschaft zusteht, der aber in seiner Sphäre, in der Sphäre des Gemüthes, zu edlen Ergebnissen führen kann, wofern er sich von einer liberalen Denkart leiten läßt. Wie Organismen sich nur durch Anpassung an ihre Umgebung zu erhalten vermögen, so auch ein religiöses System nur dann, wenn es seine Starrheit aufgibt und Dinge, die einst für wesentlich galten, fallen zu lassen und einst Verworfenes jetzt sich zu assimiliren vermag."

6. Außer Spencer und Tyndall ist noch besonders hervorzuheben John Stuart Mill, geb. 1805 zu London und bekannt als Politiker, Nationalökonom und Philosoph. Als Philosoph schrieb er ein Werk unter dem Titel: A system of Logic rationative and inductive, 1843. Der Grundgedanke dieses Werkes

läßt sich dahin bestimmen, daß das gesammte wissenschaftliche Verfahren, die gesammte wissenschaftliche Operation auf die Induction zu beschränken sei. Um diesen Grundgedanken durchzuführen, geht Mill auf eine weitschweifige und minutiöse Untersuchung des menschlichen Denkens und der Formen, in denen es sich bewegt, ein, und sucht nachzuweisen, daß in allen Operationen des Denkens die Induction die erste Rolle spiele, und daß zuletzt Alles in ihr sich concentrire.

7. Alles Folgern, lehrt Mill, geschieht vom Besonderen aus, auch der Syllogismus, von dem man doch sagt, daß er vom Allgemeinen auf das Besondere fortgehe. Denn eine allgemeine Wahrheit ist am Ende doch blos ein Aggregat von einzelnen Wahrheiten, ein umfassender Ausdruck, wodurch eine unbestimmte Anzahl von einzelnen Fällen auf einmal bejaht oder verneint wird. Nun fühlen wir uns berechtigt, aus beobachteten Fällen zu schließen, daß das, was wir in diesen Fällen wahrfinden, in allen ähnlichen noch so zahlreichen Fällen wahr sei. Vermittelst jener schätzbaren Einrichtung der Sprache, die uns erlaubt, von Vielem so zu sprechen, als wenn das Viele nur Eins wäre, verzeichnen wir dann Alles, was wir beobachtet haben, sammt dem, was wir aus äußeren Beobachtungen folgern, in einem kurzen Ausdruck, und haben uns so nur eines einzigen Urtheils anstatt einer endlosen Zahl zu erinnern. Dieses allgemeine Urtheil wenden wir dann auf das Einzelne an, und das ist das Schließen.

8. In dem Maße, als eine Wissenschaft durch eine Häufung von Inductionen sich mit allgemeinen Sätzen bereichert, wird sie deductiv, weil eben aus diesen allgemeinen Sätzen das Einzelne beleuchtet und erklärt werden kann. Ja es liegt das in der natürlichen Tendenz jeder Wissenschaft, auf diesem Wege deductiv zu werden. Es ist aber nöthig zu bemerken, daß, obgleich die Wissenschaften durch diese allmälige Umwandlung mehr und mehr deductiv zu werden streben, sie darum nicht weniger inductiv sind; ein jeder Schritt in der Deduction ist immer noch eine Induction. Der Gegensatz besteht nicht in den Ausdrücken „deductiv“ und „inductiv“, sondern zwischen „deductiv“ und „experimental“. Eine Wissenschaft ist in dem Verhältniß experimental, als ein jeder neue Fall, der irgend besondere Züge darbietet, einer neuen Reihe von Experimenten und Beobachtungen, einer neuen Induction bedarf. Sie ist deductiv in dem Verhältnisse, als sie bezüglich einer neuen Art Fälle durch ein Verfahren Schlüsse ziehen kann, welche diese Fälle unter alte Inductionen bringt, und zwar dadurch, daß bestimmt wird, daß Fälle, bei denen man nicht direkt beobachten kann, ob sie die erforderlichen Merkmale besitzen, nichts desto weniger Merkmale von diesen Merkmalen besitzen.

9. Wir wollen diese schwer verständlichen Ausführungen nicht weiter verfolgen; daß die Mill'sche Logik der positivistischen Weltanschauung mit ihrer Proklamirung der ausschließlichen Berechtigung der Induction auf den Leib geschnitten sei, ist einleuchtend. Zu dieser positivistischen Weltanschauung bekennt sich denn auch Mill ausdrücklich, da, wo er seine Ansichten über die Religion darlegt, in seinen Essays. Die enge Sphäre unserer Sinnen-

erfahrung, sagt Mill, ist ein einziges Eiland inmitten eines unbegrenzten Meeres — eines unendlichen Raumes und einer unendlichen Zeit — welches durch seine Weite und Dunkelheit unsere Gefühle mit Ehrfurcht erfüllt und unsere Einbildungskraft spornt. In diese Regionen können wir nur mit der Einbildungskraft dringen; wir beginnen zu dichten. Entsteht nun auch noch die Sehnsucht, es möchte unseren Phantasiegebilden die Wirklichkeit in einer anderen Welt entsprechen, so haben wir die Religion. In einem anderen Leben hofft Jeder das Gute zu finden, was ihm auf Erden versagt geblieben. Der Werth der Religion als einer Quelle persönlicher Befriedigung und erhabener Gefühle ist daher unbestreitbar.

10. Frägt es sich nun aber um das Object der Religion, so behauptet Mill, die Idealisirung unseres irdischen Lebens, mit allem, was daraus gemacht werden könne, erfülle alle Ansprüche, welche an eine ächte Religion zu stellen wären. Er proklamirt somit die Humanitätsreligion, welche über die Grenzen der Welt nicht hinausgeht. Das eigentliche Wesen der Religion, sagt er, ist ja weiter nichts, als die starke und concentrirte Richtung unserer Gefühle und Wünsche auf einen idealen Gegenstand, welcher als höchste Vollkommenheit und über alle selbstsüchtigen Zwecke erhaben betrachtet wird. Wenn nun den Römern Jahrhunderte hindurch der Begriff der Stadt Rom denselben sittlichen Halt, denselben Enthusiasmus verlieh, wie den Juden ihr Jehova, sollte nicht die Liebe zur ganzen Menschheit noch Höheres leisten? Sollte nicht der Gedanke, daß Sokrates oder Howard oder Washington oder Antoninus mit uns sympathisirt haben würden, ebenfalls eine Religion sein, aus welcher gute Werke entspringen? — Das ist ganz und voll der Gedanke Comte's.

3. Charles Darwin.

§. 146.

1. Wir haben nun noch einen Blick zu werfen auf die in der Gegenwart so berühmt gewordene Transmutationstheorie Darwins. Ch. Darwin (1809—1882), machte, kaum 22 Jahre alt, eine wissenschaftliche Expedition mit, auf welcher er 5 Jahre lang abwesend war. Die Beobachtungen, die er hier machte, riefen in ihm den Gedanken jener Abstammungstheorie wach, welche er später ausführte. Im Jahre 1859 erschien sein Werk „Ueber die Entstehung der Arten", in welchem seine Transmutations- oder Selektionstheorie ausführlich dargestellt ist. Im Jahre 1871 erschien dann sein weiteres Hauptwerk: „Ueber die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl". Dazu kam 1872 noch die Schrift: „Ueber den Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei den Menschen und den Thieren".

2. Der Mensch, sagt Darwin, kann durch künstliche Züchtung nicht nur Spielarten, sondern auch Racen und Unterarten bei Pflanzen und Thieren hervorbringen, indem nämlich durch diese künstliche Züchtung gewisse anfänglich nur individuelle Verschiedenheiten auf die folgenden Geschlechter vererbt, in dieser Vererbung immer weiter ausgebildet werden und damit eine ganze Umgestaltung des Typus hervorrufen.

Diese künstliche Züchtung besteht darin, daß der Mensch in verständiger Auswahl unter einer Anzahl von Exemplaren, welche gewisse Eigenthümlichkeiten zeigen, die kräftigsten und fähigsten ausscheidet und sich begatten läßt, von der jungen Brut dann wieder eine solche Auswahl trifft, und auf diesem Wege so lange fortfährt, bis die Eigenthümlichkeiten, um welche es sich handelt, sich vollständig entwickelt und befestigt haben.

3. Es liegt nun nahe, daß das, was der Mensch durch künstliche Züchtung zu Stande bringt, auch die Natur durch „natürliche Selection und Züchtung" werde bewerkstelligt haben. Demgemäß ist vorauszusetzen, daß ursprünglich nur einige wenige, vielleicht nur eine einzige Pflanzen- und Thierform existirt habe[1]); und aus dieser dann alle Pflanzen- und Thierarten durch natürliche Züchtung sich allmälig entwickelt haben. Allerdings ist das nur unter der Bedingung denkbar, daß man zur natürlichen Züchtung noch ein anderes Moment mit hinzunimmt, nämlich den „Kampf um's Dasein", der thatsächlich in der Natur uns überall entgegentritt. Er besteht darin, daß jedes Wesen sein Dasein gegen alle übrigen zu erhalten, und in diesem Streben nach Selbsterhaltung jene Wesen, welche es in seinem Bestande bedrohen oder angreifen, zu zerstören sucht. Also die natürliche Züchtung und der Kampf um's Dasein sind es, worauf die Entstehung der Arten zurückgeführt werden muß.

4. Indem nämlich jene ursprünglich bestehenden organischen Typen sich fortpflanzten, haben sie im Laufe ihrer Fortpflanzung verschiedene kleine Abänderungen erfahren. Und frägt man nach den Ursachen dieser Abänderungen, so lassen sie sich auf zwei zurückführen. Die erste ist die Anpassung derselben an die äußeren Verhältnisse, in welchen sie sich befanden. Diese war nothwendig, wenn sie sich unter den gedachten Verhältnissen erhalten sollten. Die zweite Ursache war die constante Uebung bestimmter Gliedmaßen des Organismus und die Vernachlässigung anderer. Dadurch nämlich entwickelten sich und erstarkten die ersteren, während die letzteren verkümmerten, was wiederum Abänderungen in ihrem Typus herbeiführte. Was aber die gedachten Abänderungen selbst betrifft, so konnten diese entweder schädliche, oder gleichgiltige, oder nützliche sein, d. h. sie konnten für den Bestand und die Fortdauer der abgeänderten Typen günstig oder ungünstig sich erweisen, oder es konnte keines von beiden der Fall sein.

5. Traten nun aber diese Typen in den allgemeinen Kampf um's Dasein ein, so liegt es auf der Hand, daß gerade jene Exemplare die meiste Aussicht hatten, sich zu erhalten und die anderen zu zerstören, welche durch die zwei oben bezeichneten Ursachen nützliche Abänderungen erfahren hatten; denn sie waren ja durch letztere am meisten befähigt, sich den übrigen Formen gegenüber im Kampfe zu behaupten. Also die Formen, welche nützliche Abänderungen erfahren hatten, erhielten sich im Kampfe um's Dasein, während jene Formen, die schädliche oder gleichgiltige Abänderungen erfahren hatten, in jenem Kampfe untergingen. Nun existirt aber in der Natur auch das Gesetz der Vererbung, kraft dessen die zeugenden Individuen die ihnen zukommenden Eigenthümlichkeiten auch auf ihre Nachkommen fortpflanzen. In Kraft dieses Gesetzes werden daher jene Individuen, die im Kampfe um's Dasein sich erhalten, die ihnen nützlich gewordenen Abänderungen wieder auf ihre Nachkommen vererben. Und wenn nun diese nur nach zehn Generationen aus den gleichen Ursachen, wie die ersteren, wieder einmal in derselben Richtung und Stärke variiren, dann ist das Maß der Abänderung auf's neue vermehrt. So wird nach tausend, zehntausend und hunderttausend

1) Früher ließ Darwin diese ursprüngliche Form oder Formen durch göttliche Schöpfung gesetzt sein; später jedoch ging er davon ab und schloß sich der Theorie der Generatio spontanea an.

Generationen in einzelnen Nachkommen der ersten Urform jene Abänderung eine hundert-, tausend-, ja zehntausendfach gehäufte; d. h. es entsteht aus der anfänglich ganz unbemerkbaren Abänderung eine wirkliche Abart, ja eine eigene Art, eine andere Sippe, ja zuletzt nach Millionen und mehr Generationen eine andere Ordnung oder Classe von Organismen.

8. Hienach ist das Resultat des Ganzen folgendes: Die Entstehung der Arten ist so zu erklären, daß im Kampfe um's Dasein jene Zwischenformen, welche schädliche oder gleichgiltige Abänderungen vom Urtypus erfuhren, untergingen, dagegen die Organismen mit nützlichen Abänderungen sich erhielten, ihre besonderen Eigenthümlichkeiten im Laufe ihrer Fortpflanzung immer mehr häuften, ausbildeten und befestigten, und dadurch nach Millionen und mehr Generationen endlich zu ganz verschiedenen „Arten" sich ausbildeten. Und dies zwar nicht in Kraft eines inneren Entwickelungsprincips, sondern blos in Folge von „Anpassung", „Uebung" und „Vererbung". Auch der Mensch ist auf diesem Wege entstanden, und zwar ist es zunächst das Affengeschlecht, aus welchem der Mensch hervorgegangen ist.

7. Der Gedanke, daß die verschiedenen Arten der Lebewesen bis herauf zum Menschen nur das Product eines fortschreitenden Werdeprozesses seien, in welchem von Stufe zu Stufe die höheren aus den niederen Lebewesen hervorgingen, ist nicht neu; er wurde bereits von Lamark (1744—1826) ausgesprochen und ausführlich dargelegt; neu ist bei Darwin nur die ganz mechanische Art und Weise, wie er jene Abstammung erklärt: die Zurückführung derselben auf die bloße „Natürliche Züchtung" und den „Kampf um's Dasein".

4. Die ersten Anfänge christlicher Philosophie.

§. 147.

1. Der akatholischen Population in England und Wales gegenüber beträgt die Zahl der Katholiken erst ein Minimum (1058000). Es ist dort Alles erst im Werden begriffen. Da darf es nicht Wunder nehmen, wenn in England von einer reicheren christlich wissenschaftlichen Literatur noch nicht die Rede sein kann. Die geborenen Vertreter der christlichen Wissenschaft sind noch zu sehr von den Aufgaben der Seelsorge, der Erziehung u. s. w. in Anspruch genommen, als daß sie eine ausgedehntere wissenschaftliche Thätigkeit entwickeln könnten. Dennoch aber zählt die englische Kirche bereits hervorragende Schriftsteller. Wir nennen nur die Cardinäle Newmann und Manning, und die Bischöfe Ullathorne, Hedley und Vaugh.

2. Auch auf dem philosophischen Gebiete beginnt bereits eine rege Thätigkeit. Vor Allem ist auf diesem Gebiete zu nennen der berühmte Convertit William George Ward (1812—1882). Seine Abhandlung On free will in der „Dublin Review" (1879), in welcher er den freien Willen gegen den Deterministen Bain vertheidigt, hat in England großen Anklang gefunden. Im Jahre 1881 veröffentlichte er ferner eine Schrift unter dem Titel: Science, Prayer, Free will and Miracles, in welcher er sich namentlich gegen den Physiker Tyndall und die von diesem verfochtene absolute Un-

veränderlichkeit der Naturgesetze, welche die Bitten der Christen um Erlangung der Gesundheit oder günstiger Witterung als unvernünftig erscheinen lasse, wendet, und diesen Irrthum mit Zuhilfenahme aller Waffen der christlichen Naturphilosophie bekämpft. Daneben verwendet er mit Geschick praktische Beispiele [1]).

3. In die Fußstapfen seines Vaters tritt der Sohn Wilfrid Ward getreu ein. Er gab (1884) in zwei Bänden die gesammelten unedirten Aufsätze seines Vaters unter dem Titel Essays on the Philosophy of Theismus heraus. Sie sind namentlich gegen Stuart Mill und Bain gerichtet. Aus seiner eigenen Feder stammt eine im Jahre 1886 erschienene Schrift: The Clothes of religion; a reply to the popular Positivism. Er wendet sich in dieser Schrift namentlich gegen den Vater des englischen Positivismus Fr. Harrison.

4. Weiter ist rühmlichst hervorzuheben S. George Mivart, Philosoph und Naturforscher. Außer einer Abhandlung in der American Catholic Quaterly Rewiew: The soul and Evolution, worin er die Steigerung des Lebensprincips in den verschiedenen Ordnungen der geschaffenen Dinge untersucht, und die unüberbrückbare Grenze, welche die Lebensprincipien in der Pflanze, im Thiere und im Menschen scheidet, aufzeigt, schrieb er ein Buch unter dem Titel: Nature and Thought; an introduction to the natural philosophy, worin er in Form eines Dialoges die hauptsächlichsten Irrthümer unserer Zeit auf philosophischem Gebiete, in so weit sie die Zuverlässigkeit der Sinnenwahrnehmung, das Dasein der Außenwelt und die Existenz Gottes betreffen, entwickelt und widerlegt. Dazu kommt die Schrift: Philosophical Catechisme for Beginners, die in Form von Fragen und Antworten eine Widerlegung der landläufigen Irrthümer, welche das Wesen des Menschen sowie das Dasein und die Natur Gottes betreffen, enthält (1884).

5. Aber nicht blos polemisch gehen die katholischen Gelehrten Englands vor, sondern sie entwickeln auch schon eine constructive Thätigkeit, und zwar ganz im Anschluß an die altchristliche Philosophie. Es ist hier ganz besonders zu nennen: Th. Harper, S. J., der seit 1880 ein Werk unter dem Titel: The metaphysics of School herausgibt, das auf fünf Bände berechnet ist

---

1) Es mag von diesen das Beispiel von der „philosophischen Maus" hervorgehoben werden, weil es in England in den weitesten Kreisen Anerkennung gefunden. Die Maus, sagt Ward, welche im Resonanzboden eines Claviers sitzt, und blos die Schwingungen der Saiten beobachtet, den draußen die Töne hervorzaubernden Meister aber nicht erblickt, glaubt aus der Zahl der Schwingungen, welche eine Saite innerhalb einer bestimmten Zeit macht, schließen zu dürfen, daß die Zahl absolut sei und nicht vermehrt werden könne, während es doch dem unsichtbaren Meister ein Leichtes sei, durch verstärkten Anschlag und raschere Bewegung der Finger solches zu bewirken. So werden die Gesetze, welche die Regelmäßigkeit, Schönheit und Harmonie der Natur bedingen, von Gott, dem für die Menschen unsichtbaren Schöpfer aufrecht erhalten, ohne daß es aber ihm benommen bliebe, wo und wann es ihm gut dünkt, aus bestimmten Gründen davon abzusehen und ein Wunder zu wirken.

und eine Gesammtdarstellung der Philosophie im Anschlusse an den heil. Thomas und an Suarez enthalten soll. Es ist in englischer Sprache geschrieben, und die Arbeit ist um so verdienstvoller, als Harper damit seinen Landsleuten ein bisher noch ganz unbekanntes Gebiet des Wissens — die scholastische Philosophie aufschließt. Daran schließt sich ferner an eine Summa philosophiae juxta Scholasticorum principia von Nicol. Russo, S. J. 1885.

6. Fügen wir diesen noch hinzu W. S. Lilly, der gegen die materialistische Moral der Positivisten, und H. Worsley, der gegen die geschichtsphilosophischen Anschauungen Carlyle's schrieb, sowie den Socialpolitiker Devas: so sehen wir, daß es auch in England auf dem Gebiete christlicher Philosophie sich mächtig regt, und daß gegründete Aussicht besteht, es werde gleichen Schrittes mit der Ausbreitung und dem Aufblühen des Katholicismus auch die christliche Philosophie dort immer größeren Aufschwung gewinnen, eine reiche Literatur erzeugen und den öffentlichen Geist im christlichen Sinne befruchten [1]).

IV. Die neueste Philosophie in Italien.

In Italien sind im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts keine tiefer eingreifenden Bewegungen auf dem Gebiete der Philosophie zu verzeichnen. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts drang von Frankreich her die sensualistische Richtung in Italien ein und gelangte zu großer Verbreitung. Im südlichen Italien importirte diesen Sensualismus der Philosoph Genovesi, in Oberitalien dagegen wurde derselbe angepflanzt durch Condillac selbst, welcher 1758—1768 an dem Hofe von Parma als Prinzenerzieher sich aufhielt. Mehr oder minder in dieser Richtung arbeiteten dann fort: Melch. Gioja (1767—1829), Domenico Romagnosi (1761—1835) und Pasquale Galuppi (1774—1846), welcher letztere jedoch bereits unter dem Einflusse Kants steht, und einen Mittelweg zu finden sucht zwischen Sensualismus und Kantianismus. In den ersten Decennien des gegenwärtigen Jahrhunderts dagegen traten Männer auf, welche, wie in politischer, so auch in philosophischer Beziehung vom Auslande sich zu emancipiren, und eine eigene „nationale" Philosophie zu begründen strebten. Es sind das die beiden Philosophen A. Rosmini Serbati, und Vincenzo Gioberti. Mit diesen haben wir uns eingehender zu beschäftigen [2]).

---

1) Vgl. die instructiven Artikel: Die katholische Literatur Englands von Dr. Bellesheim in der Lit. Rundschau. Jahrg. 1880—1887.

2) Ueber die neueste Philosophie in Italien schrieben: Morgott, im Katholik, Jahrg. 1870, Heft 1 ff. und Werner, Die italienische Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts. Wien.

1. Antonio Rosmini Serbati.

§. 148.

1. Ant. Rosmini (1797—1855) stammte aus einer vornehmen venetianischen Familie und wurde zu Roveredo geboren. In christlicher Frömmigkeit erzogen widmete er sich dem geistlichen Stande, hörte aber auch als Priester nicht auf, sich mit philosophischen Studien zu beschäftigen, und gründete dazu noch eine Congregation für Unterricht und Armenpflege. Im Jahre 1830 veröffentlichte er sein Hauptwerk: Nuovo saggio sull' origine delle idee, worin er eine neue philosophische Erkenntnißtheorie zur Ausführung brachte. An dieses Werk schließen sich dann noch viele Schriften an, die zusammen 30 Bände füllen. Vornehmlich sind von denselben zu nennen: Il rinuovamente della filosofia in Italia, 1836, und die Filosofia del diritto, 1839—1841. Im Jahre 1848 wurde er mit in die damaligen politischen Bewegungen verwickelt, und in Folge dessen von dem päpstlichen Hofe, an welchen er von Turin aus mit einer diplomatischen Mission gesendet worden, verwiesen. Von da an lebte er zurückgezogen in einem Hause seiner Congregation zu Stresa in Oberitalien bis zu seinem Tode.

2. Das eigenthümliche seiner philosophischen Anschauung liegt in der neuen Ideologie, die er im »Nuovo saggio« niedergelegt hat. Wenn man, so lehrt hier Rosmini, unsere Ideen analysirt, so findet man, daß in ihnen allen ohne Ausnahme die Idee des Seins (idea entis) enthalten sei. Denn Alles, was wir denken, denken wir als ein Ding, als ein Seiendes; nur stellt sich in jeder besonderen Idee dieses Sein als ein bestimmtes, von anderen unterschiedenes Sein dar, während die Idee des Seins als solche völlig unbestimmt ist. Die bestimmten Ideen, denen die Idee des Seins zu Grunde liegt, können dann wiederum mehr oder weniger bestimmt sein, je nachdem die bestimmenden Momente selbe entweder vollständig abgrenzen oder sie nach einer Seite hin noch unbestimmt lassen. Im ersteren Falle hat man eine concrete, im zweiten eine abstracte Idee.

3. Will man über den Ursprung der Ideen in's Reine kommen, so muß hienach vor Allem die Frage erledigt werden, wie denn die Idee des Seins in uns entstehe. Diese Frage ist dahin zu beantworten, daß die Idee des Seins nicht von unserem Denken gebildet werde, sondern daß selbe uns eingeboren sei. Denn:

a) Das unbestimmte Sein, welches den Inhalt der gedachten Idee bildet, kann nicht als wirkliches Sein gefaßt werden; denn alles Wirkliche ist bestimmt. Es kann nur gedacht werden als mögliches Sein. So gefaßt aber ist es etwas Allgemeines und Nothwendiges, etwas Unendliches und Ewiges. Ist es aber dieses, dann kann es nicht aus der Erfahrung geschöpft oder aus den Dingen abstrahirt werden, weil wir es da immer nur mit Einzelnem, Zufälligem und Endlichen zu thun haben. Es muß vielmehr als etwas an sich

Abstractes betrachtet werden, das als solches uns von Anfang an eingeboren ist.

b) Ferner ist in jedem Urtheil eine allgemeine Idee enthalten; denn das Prädicat im Urtheile ist, für sich genommen, stets ein allgemeiner Begriff. Um aber einen solchen auf dem Wege der Abstraction zu bilden, ist immer selbst wiederum ein Urtheil erforderlich; denn nur mittelst des Urtheils können wir die wesentlichen Merkmale eines Dinges unterscheiden, abstrahiren und zu einem Begriffe zusammenbilden. Um also nicht in's Unendliche hineinzugerathen, müssen wir eine allgemeine Idee annehmen, welche nicht mehr vom Denken auf dem Wege der Abstraction gebildet wird, sondern uns von vornherein gegeben, angeboren ist. Und diese Idee muß die allgemeinste und unbestimmteste sein, damit alle übrigen Ideen mittelst derselben gebildet werden können. Das aber ist die Idee des Seins. Folglich muß diese Idee uns eingeboren sein.

4. Diese eingeborene Idee des Seins ist nun das Grundelement all unserer Erkenntniß, und wenn von einem „natürlichen Lichte der Vernunft" die Rede ist, so kann darunter nur die Idee des Seins verstanden werden. Soll aber auf Grund dieser Idee der Proceß der intelleetuellen Erkenntniß sich gestalten, dann ist dazu noch ein weiteres Element erforderlich: die Erfahrung, die Sensation. Und wenn man diese noch hinzunimmt, dann vollzieht sich jener Proceß der intellectuellen Erkenntniß folgendermaßen:

a) Entsteht in dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen eine Sensation, eine sinnliche Vorstellung von einem Gegenstande, welcher hic et nunc auf den Sinn wirkt, so ist solches erst blos eine sinnliche, nicht eine intellective Perception des Gegenstandes; ich erkenne den Gegenstand noch nicht als einen actu existirenden. Zu dieser Erkenntniß schreite ich dadurch fort, daß ich die Idee des Seins, die mir immanent ist, auf den Gegenstand anwende, und damit stillschweigend urtheile, daß dieser Gegenstand, der auf meinen Sinn wirkt, existire. Und das ist dann die intellective Perception. In dieser letzteren wird also die sinnliche Perception objectivirt durch Anwendung der Idee des Seins auf selbe mittelst des stillschweigenden Urtheils: Quod percipio sensibus, actu existit.

b) Nun können wir aber nachträglich wieder von der concreten Existenz des Objectes absehen und das Object blos als möglich denken. Wenn ich mir z. B. einen bestimmten Stern vorstelle, so kann ich nachträglich davon absehen, daß er wirklich existire, und ihn mir blos als Stern vorstellen, gleichgiltig, ob er existire oder nicht existire. Dadurch erheben wir uns von der intellectiven Perception zur Idee des Objectes. Diese Idee ist nicht mehr singulär, sondern schon allgemein; denn, um bei dem gegebenen Beispiele zu bleiben: dieser Stern wird mir dadurch zum Typus, der in einer endlosen Zahl von einzelnen Sternen verwirklicht werden kann. Die Erhebung von der intellectiven Perception zur Idee ist also zugleich die Universalisation der ersteren.

c) Gleichwohl ist aber die Idee noch concret; denn in unserm Beispiele repräsentirt die Idee immer noch einen bestimmten Stern. Nun folgt aber

auf die Universalisation die Abstraction, d. h. man sieht nicht blos von der realen Existenz, sondern auch von allen jenen Eigenschaften, welche den Gegenstand (Stern) individuell bestimmen, ab, und hält blos jene Momente fest, welche wesensbestimmend für ihn sind. Dadurch entsteht dann zuletzt die abstracte Idee — hier die abstracte Idee des Sternes. Hienach sind alle concreten, specifischen und generischen Ideen in Wahrheit nichts anderes, als die Idee des Seins, wie sie auf der Grundlage der Sensationen durch die Thätigkeit des Denkens zu den verschiedenen besonderen Ideen ausgestaltet wird.

5. Man sieht, es werden hier ganz einfache Vorgänge im menschlichen Denken in einer Weise erklärt, daß sie bei aller Erklärung zuletzt ganz unverständlich erscheinen. Und das Alles auf der Grundlage einer Idee, von der Niemand weiß, was er daraus machen soll; denn eine allgemeine Idee des Seins, die nicht abstrahirt, sondern an sich schon abstract, und als Abstractes uns eingeboren sein soll, ist in Wahrheit Etwas, was allem Verständnisse sich entzieht.

2. Vincenzo Gioberti.

§. 149.

1. Vincenzo Gioberti (1801—1852) wurde zu Turin aus einer armen Familie geboren. Er widmete sich der Theologie und wurde Priester, aber bald wurde er in die „nationalen" Bestrebungen der Jungitaliener verwickelt, und daher i. J. 1833 wegen revolutionärer Umtriebe verbannt. Er begab sich nach Brüssel, und wirkte hier 15 Jahre als Lehrer der Philosophie in einem Privatinstitute. In diese Zeit fällt die Abfassung seiner Hauptwerke, von denen in die Philosophie einschlagen: die Theorica del sovranaturale, 1838; die Introduzione allo studio della filosofia, 1839; Degli errori filosofici di Ant. Rosmini, 1841; Del bello, 1841; Del buono 1843. Im Jahre 1848 kehrte Gioberti nach Italien zurück, warf sich in die dortige politische Bewegung, und wurde wiederholt Minister. Nach der Schlacht von Novara aber flüchtete er sich nach Paris und lebte dort bis zu seinem Tode.

2. Mit dem Ente ideale Rosmini's weiß Gioberti Nichts anzufangen. Allerdings, sagt er, muß ein erstes Princip angenommen werden, von welchem die gesammte philosophische Erkenntniß ihren Ausgang nimmt. Aber als solches Primum philosophicum kann nicht ein blos abstractes, mögliches Sein fungiren; es muß vielmehr das Primum philosophicum ein reales Sein sein. Und dieses reale Sein kann dann wiederum nicht ein blos relatives, es muß vielmehr das absolute Sein selbst sein. Das ist der Grundgedanke Gioberti's, und es kann sich daher nur mehr darum handeln, wie er diesen Gedanken des Weiteren ausgeführt habe.

3. Unsere Erkenntniß, lehrt Gioberti, kann nur unter der Bedingung als eine wahre und vollkommene betrachtet werden, daß die Ordnung unseres Erkennens, die psychologische (logische) Ordnung congruent ist mit der

Ordnung des Seins, mit der ontologischen Ordnung, weil nur dann vollständige Harmonie zwischen Denken und Sein vorhanden ist, und wir nur dann die Dinge in Wahrheit aus ihren Ursachen erkennen. Wie daher in der Ordnung des Seins, in der ontologischen Ordnung, Gott das erste ist, und alles Weitere aus ihm hervorgeht, auf ihn folgt, so muß auch in der Ordnung unserer Erkenntniß, in der psychologischen Ordnung, Gott das Ersterkannte sein, und können alle anderweitigen Erkenntnisse erst auf diese Erkenntniß Gottes folgen, müssen durch sie bedingt sein. Das Primum psychologicum ist also dasselbe mit dem Primum ontologicum; beide miteinander bilden das Primum philosophicum.

4. Ist aber Gott das Ersterkannte, dann kann diese Erkenntniß nicht eine vermittelte sein; denn damit würde sie aufhören, die erste und ursprüngliche zu sein. Sie muß vielmehr eine unmittelbare und intuitive sein. Wir schauen in unserem Geiste das göttliche Sein unmittelbar an. So steht also der menschliche Geist von Natur aus in unmittelbarem Contakt mit Gott, indem die Anschauung des göttlichen Seins ihm innewohnt. Nicht eingeboren ist ihm die Idee Gottes; diese ist nicht als eine subjective Form zu betrachten, welche das Angeschaute blos repräsentirt. Gott selbst ist dem Geiste präsent in jener unmittelbaren Intuition, in welcher er Gottes Sein schaut.

5. Es ist jedoch zu unterscheiden zwischen directer und reflexer Erkenntniß. Directe Erkenntniß ist die einfache Perception des Objectes; die reflexe Erkenntniß dagegen tritt dann ein, wenn wir dem direct erkannten Objecte uns zuwenden, um es näher zu betrachten und für unsere Erkenntniß zu verdeutlichen. Die ursprüngliche Intuition des göttlichen Seins nun hat blos den Charakter einer directen Erkenntniß, und ist daher auch noch unbestimmte, verworrene Erkenntniß. Soll sie zu einer bestimmten, klaren und deutlichen Erkenntniß werden, dann muß das reflexive Denken dem in der Intuition gegenwärtigen göttlichen Sein sich zuwenden, und es durch Zuhilfenahme sinnlicher Bilder bestimmen und begründen, wodurch dann allmälig die bloße intuitive Idee zu einem festen und klaren Begriffe sich gestaltet. Zur Lösung dieser Aufgabe ist aber das Wort, die Sprache unumgänglich nothwendig.

6. In der ursprünglichen Intuition des Absoluten ist zugleich das oberste ontologische Princip gegeben, welches also lautet: „Das absolute Sein existirt nothwendig.“ Und dieses Urtheil fällt nicht so fast der Mensch, sondern es ist eigentlich das Absolute selbst, welches sich in der Intuition vor den menschlichen Geist stellt und zu ihm spricht: „Ich existire nothwendig.“ Der menschliche Geist verhält sich zu diesem Worte Gottes nur hörend, und wenn er das Urtheil ausspricht: „Das Absolute existirt nothwendig“, so wiederholt er eigentlich nur das, was Gott unmittelbar zu ihm spricht. Und wenn er nun dieses bei sich wiederholt, so bildet dieses sein Urtheil den ersten Ring in der Philosophie. In diesem Sinne hat die Philosophie ihren Grund in göttlicher Offenbarung, und ist eigentlich nur die Fortsetzung und Wiederholung der göttlichen Philosophie.

7. Frägt es sich nun aber weiter, wie wir denn in unserer Erkenntniß von Gott auf die endlichen, geschöpflichen Dinge hinüberkommen, so beantwortet Gioberti diese Frage damit, daß er auf den Schöpfungsact in Gott verweist. In der ursprünglichen Intuition, so lehrt er, wird Gott von uns geschaut als concretes Wesen, so, wie er in der Wirklichkeit ist. Gott aber ist, concret genommen, so, daß er andere, von ihm verschiedene Existenzen schafft. Als solches schaffendes Sein wird er daher auch in der Intuition angeschaut. In dieser ist somit ein dreifaches eingeschlossen: für's Erste das Absolute, dann jener freie Schöpfungsact, wodurch es anderen von ihm verschiedenen Wesen das Dasein gibt, und endlich diese creatürlichen Wesen selbst. Daraus folgt, daß die Erkenntniß der geschöpflichen Dinge für uns dadurch bedingt ist, daß wir in Gott den Schöpfungsact, wodurch deren Existenz bedingt ist, anschauen. Die ideale Formel also, welche als das Fundament aller Wissenschaft betrachtet werden muß, spricht sich in dem Satze aus: L'Ente crea le esistenze.

8. Die Erkenntniß Gottes ist somit allerdings die Bedingung und Voraussetzung der Erkenntniß aller übrigen Dinge; aber wir kommen zur Erkenntniß der Wesenheiten dieser Dinge nicht dadurch, daß wir sie aus dem Wesen Gottes ableiten, d. h. wir begreifen die Wesenheiten der Dinge nicht aus Gottes Wesenheit; vielmehr erkennen wir selbe nur dadurch, daß Gott sie uns durch den Creationsact zu erkennen gibt, und wir erkennen sie nur in so weit, als sie uns durch Anschauung des Creationsactes offenbar werden. Wie wir daher Gottes Wesen nie vollkommen begreifen können, so ist auch das innerste Wesen der geschaffenen Dinge unserer Erkenntniß nicht vollkommen zugänglich. Auf eine begreifende Erkenntniß müssen wir verzichten.

9. Gioberti bezeichnet diese seine Theorie als „Ontologismus", weil sie von dem Urseienden ausgeht, und von diesem zur Erkenntniß des relativen Seins herabsteigt, im Gegensatze zum „Psychologismus", der von den geschaffenen Dingen und vom Ich ausgeht, und von da auf dem Wege der Schlußfolgerung zu Gott hinaufsteigt. Damit kehrt er aber das natürliche Verhältniß um; er setzt den Gang der menschlichen Erkenntniß parallel mit dem der göttlichen Erkenntniß, und das ist unstatthaft. Damit wird seine ganze Erkenntnißlehre zu einer Kette der sonderbarsten Hypothesen, die theilweise ganz fremdartig und abenteuerlich klingen, und jeder rationellen Begründung entbehren.

10. Die von Rosmini und Gioberti angebahnte philosophische Richtung fand in Italien viele Anhänger. Dazu gehören unter Anderen Giuseppe Allievo, Professor zu Mailand; Antonio Galasso, ein Neapolitaner; Vincenzo di Giovanni, Professor der Philosophie in Palermo; Luciani u. A.

3. Die Philosophen Neuitaliens.

Hegelianer, Skeptiker, Positivisten.

§. 150.

1. Aber obgleich die Ideen Rosmini's und Gioberti's in Neuitalien viele Anhänger fanden und noch finden, so beherrschen sie doch im Ganzen und Großen nicht mehr die Situation. In dem revolutionären Neuitalien greift man lieber zu fremdem Import. Dem revolutionären Geiste entsprechend kam man nämlich bald dazu, fremde philosophische Systeme herbeizuziehen, und zwar solche, welche von Haus aus im Gegensatz zur christlichen Weltanschauung stehen, und daher dazu geeigenschaftet waren, den revolutionären und antichristlichen Geist zu nähren und zu stützen. Namentlich war es der Hegelianismus, der Skepticismus und der Positivismus, denen man zuschwor.

2. Zu den neuitalienischen Hegelianern gehören De Sanktis, Tari, Luigi Settenbrini, die Brüder Ireneo und Floriani del Zio, Luigi Ferri, Pasquale d'Ercole, Salvetti, Giuseppe di Simone und Nicolo Marselli. Die hervorragendsten Hegelianer aber sind: A. Vera, und B. Spaventa. Ersterer ist Uebersetzer und Commentator Hegels. Letzterer sucht die Ideen Hegels zu verarbeiten und dem italienischen Volksgeiste nahe zu bringen. Den modernen Staat in seiner vollen Entfaltung zur freien Religion, zur freien Kunst und zur freien Wissenschaft will er an die Stelle der Kirche mit ihren „veralteten Institutionen" setzen. Dabei geht er von der pantheistischen Gottesidee Hegels aus. Gott ist nach seiner Ansicht nichts anderes, als die Idee der Welt in ihrer Absolutheit, die Welt nichts anderes, als die getheilte und vervielfältigte Idee.

3. Die Hauptvertreter der skeptischen Richtung dagegen sind G. Ferrari und Ausonio Franchi. Letzterer, ein apostasirter Priester, gibt zwar zu, daß der Mensch instinctiv gezwungen sei, anzunehmen, daß sein Geist die Dinge so reflektire, wie sie sind, glaubt aber, daß solches nie und nimmermehr bewiesen werden könne, und zwar aus dem Grunde, weil der Geist die Dinge nicht erkenne in ihrer objectiven Realität, sondern blos in ihrer subjectiven Erscheinung. Von diesem skeptischen Standpunkte aus läßt er dann seine Waffen spielen gegen das Christenthum. In der Religion seien zwei Elemente zu unterscheiden: das Gefühl und dessen Ausdruck oder Symbol. Jenes ist bleibend, unveränderlich, dieses vorübergehend und wandelbar. Daher muß die Religion in ihrer Form (Symbol) nothwendig verschieden sein nach dem intellectuellen und moralischen Zustande einer Epoche oder eines Volkes. Jede Religion hat ihre bestimmte Epoche. Nach Verlauf der letzteren wird sie für den fortgeschrittenen Culturzustand der Völker ungenügend und verfällt der Zersetzung. — Lauter zusammengeholte Gedanken! Keine Spur von Originalität!

4. Den Positivismus endlich vertreten in Neuitalien namentlich Pasquale Villari (La filosofia positiva et il methodo positivo 1866), Raf. Lambruschini, Gaetano Trezzo, Aristide Gabelli, R. Ardigo, und Andr. Anguilli. Es wird zur Charakterisirung dieser Richtung hinreichen, wenn wir sagen, daß Gaetano Trezzo in seiner Critica della storia, 1866, zu dem Resultate kommt, die einzige Quelle menschlicher Erkenntniß sei Erfahrung und Beobachtung; Gott, Schöpfung und Vorsehung seien Worte ohne Sinn; es gebe nichts Ideales, sondern nur Thatsächliches; von einer Willensfreiheit könne nicht die Rede sein; Natur und Geschichte hätten die gleichen Gesetze.

4. Die christliche Philosophie in Italien.

§. 151.

1. In Mitte dieses Wirrwars fremdartiger philosophischer Systeme in Neuitalien strebt aber auch die christliche Philosophie daselbst mächtig auf. Die Ideen Rosmini's und Gioberti's konnten in den christlichen Schulen keine durchgreifende Aufnahme finden. Man wendete sich von denselben ab, und kehrte wieder auf den Boden der altchristlichen Philosophie zurück, um von ihr aus eine Regeneration der Philosophie in's Werk zu setzen, in der Ueberzeugung, daß nur unter dieser Bedingung eine wirksame Bekämpfung der grassirenden philosophischen Irrthümer möglich sei.

2. Wir haben zunächst hier aufzuführen den Jesuiten Alois Taparelli, der auf dem Gebiete der Social- und Rechtsphilosophie arbeitete, und ein Werk schrieb, das den Titel führt: „Versuch eines auf Erfahrung gegründeten Naturrechtes" (übers. von Schöttl und Rinecker). Der Ursprung der Gesellschaft ist nach Taparelli aus einem ethischen Princip abzuleiten, nämlich aus dem Princip der Nächstenliebe. In Kraft der Pflicht der Nächstenliebe findet man sich in der Gesellschaft, nicht blos ohne es zu bemerken, sondern auch ohne irgend einen positiven Act oder Pakt, durch welchen man sich zu verbinden wähnt. Denn in Kraft dieser Pflicht muß man mit jedem anderen Menschen mitwirken, damit er jenes Gut erreiche, nach welchem man selbst von Natur aus strebt; man findet sich also in allgemeiner Gesellschaft mit allen Menschen verbunden durch nichts Anderes, als weil man Mensch ist, wie sie, und ein Geschöpf desselben Werkmeisters.

3. Für jede Gesellschaft ist erforderlich eine Auctorität, welche die vereinigten Intelligenzen auf übereinstimmende Weise leitet, und fähig ist, ihre Tendenz oder ihren Willen zu binden. Es hängt aber jede Verpflichtung in höchster Instanz von der göttlichen Intelligenz und von dem göttlichen Willen ab. Ist also die Auctorität das Recht, den Willen Anderer zu binden, d. i. zu verpflichten, so kann sie nur von Gottes Willen ausgehen und ist diesem untergeordnet. Die Auctorität taucht zugleich mit der Gesellschaft auf, und die

Philosophen, welche beide trennen und jene aus dieser erst entstehen lassen, behaupten in Bezug auf den moralischen Körper denselben Irrthum, wie jene, welche aus den zusammensetzenden Atomen die Kraft des materiellen Körpers, aus dem materiellen Organismus die Lebenskraft entstehen lassen.

4. Die politischen Gewalten, welche in dem Begriffe der (bürgerlichen) Auctorität eingeschlossen sind, lassen sich zurückführen auf die Constitutiv-, Deliberativ-, Legislativ- und Executivgewalt. Zwischen den einzelnen unabhängigen Gesellschaften ist das einigende Band die internationale Liebe, welche aus dem ersten Naturgesetze (Thue das Gute!) in seiner Anwendung auf die Nationen erfolgt. Daraus ergibt sich das Recht und die Pflicht der Intervention in dem Falle, wenn in einem benachbarten Staate der öffentliche Rechtszustand durch revolutionäre Parteien gestürzt werden will, vorausgesetzt, daß der bezügliche Souverain diese Intervention anruft. U. s. w.

5. Die in die Bahnen der altchristlichen Philosophie eintretende Richtung hat sich in Italien bereits zur Schule ausgebildet, deren Mittelpunkte Neapel und Rom sind. Zu den älteren Vertretern dieser Schule gehören bereits Crescenzio und Audisio; in den letzten Decennien hat sie sich vollständig ausgebildet, und ist hier in erster Linie zu nennen Barone di Grazia in Neapel, welcher in seinen Schriften: Discorsi sulla logica di Hegel et sulla filosofia speculativa, 1850, und Prospetto della filosofia orthodossa 1851 als Vertreter der altchristlichen Philosophie gegen den Hegelianismus auftrat.

6. Namentlich aber war für die Festigung der gedachten Richtung ausschlaggebend der Jesuit P. Liberatore, geboren 1810 aus einer hochangesehenen Familie in Salerno. Er schrieb das erste Lehrbuch der Philosophie (Institutiones philosophicae) im thomistischen Geiste, das (mit den Compendien) bereit 25 Auflagen erlebt hat. Das war ein ungeahnter Erfolg. „Fürwahr," sagt Liberatore selbst, „wer hätte vor 40 Jahren jene Wandlung der Dinge geahnt, deren Zeugen wir heute sind! Denn so tief lag damals die Philosophie des heil. Thomas darnieder, daß Viele und selbst Gutgesinnte, mich einen Narren nannten, weil ich wähnte, sie könne wieder, wie ehedem, zu Ehren gebracht werden." Außer den „Institutionen" schrieb Liberatore weiterhin: Instit. ethicae et juris naturae; Della conoscenza intellettuale; Del composito umano; Della compositione sostanziale de' corpi; Degli universali, u. s. w.

7. Weiter ist hervorzuheben der Professor und Canonicus Sanseverino in Neapel. Er ist gleichfalls einer der ausgezeichnetsten Vertreter der in Frage stehenden Richtung. Er schrieb: Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata, voll. 6.; In compend. redacta, voll. 2.; Elementa philosophiae christianae cum antiqua et nova comparatae; u. s. w. Es zeichnen sich alle seine Schriften durch große Klarheit der Darstellung, ungemeinen Reichthum des Inhaltes und durch staunenswerthe Reich-

haltigkeit des literarischen Apparates aus. Mit ihm arbeiteten und arbeiten in der gleichen Richtung seine Schüler: R. Signorello, Prisco, Talamo u. s. w.

8. Ferner sind zu nennen Tongiorgi (Institutiones philosophiae, 1863), der jedoch in manchen Punkten, wo es gerade nicht nothwendig wäre, von der altchristlichen Philosophie abweicht; dann Palmieri; A. Conti, di Giorgi, Cornoldi, Zigliara, Battaglini, Rastero. Doch wir wollen nicht weiter auf die Leistungen dieser Gelehrten eingehen, weil sie noch nicht der Geschichte angehören.

Namen-Register.

Die römischen Ziffern zeigen die Abtheilung, die arabischen die Seite an.

A.

Abälard, Peter I. 395—402.
Abercrombie, James II. 403.
Abraham, ben David I. 359.
Abravanel I. 363.
Abu Bacer I. 341.
Abu Baschar Mata I. 326.
Abulfaragius I. 325.
Achillinus, Alexander II. 26.
Adelard von Bath I. 402.
Aedesius I. 210.
Aegidius Aurelianensis I. 456.
Aegidius von Colonna I. 458.
Aegidius Lessinensis I. 458.
Aegyptische Religionsanschauung I. 29.
Aeneas von Gaza I. 311.
Aenesidemus I. 174.
Agrikola, Rudolph II. 9. 36.
Agrippa I. 175.
Ahrens, Heinrich II. 303.
Abron, ben Elia I. 363.
Ailly, Pierre d' I. 479.
Akademie, ältere, mittlere und neuere I. 103 ff.
Akademie, die mittlere, I. 173.
Akademie, die platonische in Florenz II. 9.
Akiba Rabbi I. 350.
Akrio I. 44.
Akusilaos I. 32.
Alanus von Ryssel I. 414.
Albert der Große I. 424—431.
Albinus I. 194.
Albo I. 363.
Alcinous I 194.
Alexander Aphrodisias I. 134. 145.
Alexander von Hales I. 420.
Alexander Polyhistor I. 35.
Alexandristen II. 26.
Alexinus I. 73.
Alfarabi I. 329.
Algazel I. 347 ff.
Alkendi I. 328.
Alkämon der Krotoniate I. 44.
Alkuin I. 365.
Allievo, Giuseppe II. 416.
Allihn, Theodor II. 321.
Alphonsus, Franz II. 72.
Altmeyer II. 303.
Amalrich von Chartres I. 405.
Amati, Nicolaus I. 479.
Ambrosius I. 286.
Ambrosius, der Camaldulenser II. 9.
Amelius I. 207.
Ammonius, Sohn des Hermias I. 213.
Ammonius Sakkas I. 197.
Anaxagoras I. 56 ff.
Anaxarchos I. 61.
Anaximander I. 39.
Anaximenes I. 39.
Ancillon, Frid. II. 387.
Andronicus Callistus II. 9.
Andronicus von Rhodus I. 144.
Angelus Silesius II. 216.
Anguilli, Andrea II. 418.
Anikeris, der Jüngere I. 76.
Anomöer I. 275 f.
Anselm von Canterbury I. 385—395.
Antiochus von Askalon I. 103.
Antipater aus Tarsus I. 148.
Antipater aus Tyrus I. 161.
Antiphanes I. 32.
Antisthenes I. 74.
Antoninus, M. Aurelius I. 162.
Antonio Andreä I. 469.
Apollinaris der Jüngere I. 234.
Apollinarismus I. 234.
Apollodorus der Stoiker I. 161. (35.)
Apollodorus der Epicuräer I. 171.
Apollonides I. 161.
Apollonius von Thyana I. 192.
Apologeten, die I. 237 ff.
Apostolius, Michael II. 9.
Apulejus von Madaura I. 194.

Arabische Philosophie I. 325—350.
Archelaos der Physiker I. 59.
Archytas von Tarent I. 44.
Ardigo, R. II. 418.
Arete I. 76.
Argyropulos, Johannes II. 9.
Arianismus I. 233.
Aristippus der Aeltere I. 75.
Aristippus der Jüngere I. 76.
Aristo aus Keos I. 144.
Aristobulus I. 184.
Aristokles aus Messene I. 145.
Aristophanes aus Byzanz I. 35.
Aristoteles I. 104—143.
Aristoteliker, die arabischen I. 328 ff.
Aristoxenus aus Tarent I. 144. (35.)
Arius I. 233.
Arkesilaos I. 173.
Armand de Beauvoir I. 478.
Arnauld, Anton II. 148.
Arnobius I. 268.
Arriaga, Roderich de II. 72.
Asklepiodatus I. 213.
Ast, Friedrich II. 273.
Athanasius I. 273 f.
Athenäus I. 36.
Athenagoras I. 240.
Athenodorus aus Tarsus I. 161.
Athenodorus, Lehrer des Augustus I. 161.
Atomisten I. 59 f.
Atticus I. 194.
Audisio II. 419.
Audomar Talaeus II. 38.
Augustinus I. 288—308.
Aureolus, Petrus I. 472.
Avempace I. 336 f.
Averroes I. 337—341.
Averroisten II. 25 f.
Avicebron I. 355.
Avicenna I. 329—336.

B.

Baader, Franz von II. 333—344.
Baco von Verulam, Franz II. 79—83.
Bacon, Roger I. 458.
Baconthorp, Joh. I. 480.
Bain II. 404.
Bajus II. 77.
Ballanche II. 395.
Ballauf, Ludwig II. 322.
Balmes II. 400.
Baltzer II. 360.
Barbaro, Ermalao II. 9.
Bardesanes I. 229.
Bardili, Christ. Gottfried II. 252.
Barlaam II. 8.
Bartholmeß, Chr. II. 390.
Bartholomäus von Medina II. 71.
Basedow II. 215.
Basilides I. 223.
Basilius der Große I. 275 ff.
Bassolius, Joh. I. 469.
Battaglini II. 420.
Batteux Charles II. 179.
Battie James II. 145.
Bauer, Bruno II. 297.
Baumeister, Fr. Chr. II. 209.
Baumgarten, Gottlieb II. 209.
Baur, F. Chr. II. 297.
Bautain. L. f. M. II. 395.
Bayle, Pierre II. 172.
Bayrhoffer, K. Th. II. 298.
Bazard II. 380.
Bechai, Rabbi I. 358.
Beck, Jak. Sigismund II. 242.
Beda, der Ehrwürdige I. 321.
Bekker II. 148.
Bellarmin II. 106.
Bellutus Bonaventura II. 73.
Bembo II. 9.
Beneke, Friedr. Eduard II. 322 ff.
Bentham, Jeremias II. 403.
Berengar von Tours I. 380.
Berger, Erich von II. 273.
Berigard, Claudius II. 33.
Berkeley, Georg II. 135 f.
Bernhard von Auvergne I. 481.
Bernhard von Chartres I. 402.
Bernhard von Clairveaux I. 406.
Bernhard de Trilia I. 456.
Berosus I. 30.
Berthllus I. 232.
Bessarion II. 18.
Beuthus, Friedrich II. 38.
Bias von Briene I. 33.
Bibago I. 363.
Biel, Gabriel I. 479.
Billroth, Joh. Gustav II. 297.
Bio I. 76.
Biran, Maine de II. 388.
Blasche, Heinrich II. 273.
Blasius a St. Conceptione II. 72.
Blemmides, Nicephorus I. 32.
Blignières, C. de II. 384.
Boccaccio II. 8.
Bodin, Jean II. 56.
Boethius, der Römer I. 319.
Boethus aus Sidon I. 144.
Böhme, Jakob II. 62 ff.
Bonald, Ambr. Graf von II. 391.
Bonamicus II. 9.
Bonaventura I. 452—456.
Bonnet, Charles II. 183.
Bonnetty II. 395.
Börner II. 326.
Botero, Giovanni II. 56.
Bouchittè II. 303.
Bouilliers II. 390.
Bouix II. 399.

Bouterweck, Friedrich II. 252.
Bovillus, Carolus II. 17.
Branchereau, II. 399.
Bradwardine, Thomas I. 469.
Brandis II. 308.
Braniß II. 308.
Brown, Thomas II. 403.
Brucker, J. Jak. II. 211.
Bruno, Giordano II. 50.
Büchner, Louis II. 368.
Buddhismus I. 25 f.
Buffon II. 187.
Bülffinger II. 209.
Burdach II. 274.
Burgundio I. 317.
Buridanus, Johannes I. 478.
Burleigh, Walter von I. 480.

C.

Cabanis II. 376.
Cabbalach, die, I. 352 ff.
Cabet II. 382.
Cajetan, Cardinal I. 481.
Cajetan aus Theate II. 26.
Callimachus aus Cyrene I. 35.
Calviſius Taurus I. 194.
Campanella, Thomas II. 42 ff. 55.
Campe II. 215.
Canada I. 24.
Capila I. 22.
Capreolus, Joh. I. 481.
Cardanus, Hieronymus II. 39.
Carpentarius II. 38.
Carrière, Moritz II. 298.
Carteſius, Renatus II. 83—101.
Carus, K. Guſt, II. 274.
Caſalpinus, Andr. II. 26. 30.
Caspi, Joſeph I. 363.
Caſſiodorus I. 320.
Causis, das Buch de I. 357.
Celſus, Cornelius I. 178.
Celſus, Gegner des Chriſtenthums I. 195.
Cerinthus I. 222.
Chaldäer I. 30.
Chalkondylas, Demetrius II. 9.
Chalybäus, Moriz II. 312.
Charron, Pierre II. 34.
Cherbury, Herbert von II. 101.
Chineſiſche Gelehrſamkeit I. 15.
Chryſantius von Sardes I. 210.
Chryſippus I. 148.
Chryſoloras, Manuel II. 8.
Chubb, Thomas II. 132.
Chylon von Sparta I. 33.
Cicero I. 176 f. (35.)
Clarke, Samuel II. 133.
Clauberg, Johann II. 148.
Claudianus Mamertus I. 317 f.
Clemenge, Nicolaus v. I. 479.
Clemens von Alexandrien I. 247—252. (35.)
Clemens, Fr. Jakob II. 374.
Cleobulus von Lindus I. 33.
Collard, Royer II. 387.
Collier, Arthur II. 135.
Collins, Anthony II. 130 f.
Comte, Auguſt II. 384.
Conceptualismus I. 384.
Condillac, Bonnot de II. 180 ff.
Confucius I. 15.
Conſidérant, Victor II. 380.
Contarenus, Caspar II. 26.
Conti, Auguſto II. 420.
Conto, Seb. II. 72.
Cornelius Agrippa von Nettesheim II. 24.
Cornoldi II. 420.
Cornutus, L. Annäus I. 162.
Cosh, J. M'. II. 403.
Couſin, Victor II. 388.
Crantor I. 103.
Craſſitius I. 178.
Cratippus I. 144.
Cremoninus, Cäſar II. 27.
Crescenzio II. 419.
Critolaus I. 144.
Cruſius, Chriſt. Aug. II. 209.
Cudworth, Ralph II. 116.
Cuevas II. 402.
Cumberland, Richard II. 117.
Cuſa, Nikolaus von II. 10—17.
Cyniker, die I. 74.
Cyrenaiker, die I. 75.
Czolbe, Heinrich II. 368.

D.

Damascius I. 213.
Damianus, Petrus I. 380.
Damiron Ph. II. 399.
Dante I. 452.
Darwin und Darwinismus II. 407 f.
David von Dinando I. 405.
Demetrius der Lakoner I. 171.
Demetrius Chalkondylas II. 9.
Demetrius Magnes I. 35.
Demokritus I. 59 f.
Derkyllides I. 194.
Descartes, René II. 83—101.
Deutinger, Martin II. 360.
Devas II. 411.
Dexippus I. 210.
Diagoras I. 66.
Diderot, Denis II. 179.
Didymus, Arius I. 194.
Dikäarch aus Meſſene I. 144. (35).
Diodorus Kronus I. 73.
Diodorus von Tyrus I. 144.
Diodotus I. 161.
Diogenes von Apollonia I. 40.

Diogenes Laertius I. 35.
Diogenes aus Sinope I. 75.
Diogenes aus Tarsus I. 171.
Diogenes der Babylonier I. 148.
Dionysiodorus I. 66.
Dionysius Areopagita I. 311—316.
Dionysius der Große I. 261.
Dominicus von Flandern I. 481.
Dominicus Gundisalvi I. 416.
Dominicus Soto II. 71.
Dreßler, J. G. II. 326.
Drobisch, M. Wilh. II. 321.
Dschaina's, die I. 27.
Dübos, J. B. II. 179.
Duns Skotus, Johannes I. 461—469.
Dupuis, Fr. II. 377.
Durandus de St. Pourçain, Wilhelm I. 472.
Duris von Samos I. 35.

E.

Eberhard, Jos. Aug. II. 208.
Ebioniten I. 233.
Eberty II. 309.
Echekrates I. 44.
Eckhardt, Meister I. 485—492.
Eckstein, Bar. v. II. 395.
Ekphantus I. 44.
Eleaten, die I. 48 ff.
Elias del Medigo I. 363.
Elisch-eretrische Schule I. 73.
Empedokles I. 54 f.
Ende, Franz van der II. 155.
Enfantin II. 380.
Engel, J. J. II. 211.
Epicharmus I. 44.
Epiktet aus Hierapolis I. 162.
Epikur I. 163.
Epikuräismus I. 163—171.
Epimenides I. 32.
Erasmus von Rotterdam II. 9.
Eratosthenes I. 35.
Ercole, Pasquale d' II. 417.
Erdmann, Joh. Ed. II. 298. 369.
Erennius I. 197.
Erigena, Joh. Skotus I. 367—379.
Eristiker I. 73.
Eschenburg II. 211.
Eschenmeyer, K. August II. 274.
Essener I. 184.
Esser II. 366.
Eubulides I. 73.
Eudemus von Rhodus I. 143. (35.)
Eudorus von Alexandrien I. 194.
Euklides I. 72.
Eunapius aus Sardes I. 35.
Eunomius I. 275.
Eurytus I. 44.
Eusebius, der Kirchenschriftsteller I. 36.
Eusebius aus Myndus I. 210.
Eustachius aus Cappadocien I. 211.
Eustratius I. 325.
Euthydemos I. 66.
Evemerus I. 76.

F.

Faber, Philipp II. 73.
Faber Stapulensis II. 17.
Fabre, Abbé II. 399.
Fabricius, Franz II. 38.
Faustus I. 318.
Fechner, Gustav II. 330.
Feder, Georg Heinrich II. 211.
Ferguson, Adam II. 135.
Ferrari, Guiseppe II. 417.
Ferri, Luigi II. 417.
Feuerbach, Ludwig Andreas II. 367.
Fichte, Joh. Gottlieb II. 243—248.
Fichte, Immanuel Hermann II. 312.
Ficinus, Marsilius II. 9. 19.
Fidanza, Johannes I. 452.
Figulus, Nigidius I. 192.
Fischer, Kuno II. 298.
Fludd, Robert II. 48.
Fo I. 15.
Fonseka, Peter II. 72.
Forberg, Fr. K. II. 248.
Fourier, Carl II. 380.
Fournié II. 216.
Franchi, Ausonio II. 417.
Franciscus Barbarus II. 9.
Frank, Sebastian II. 61.
Franz von Vittoria II. 71.
Frassenius, Claudius II. 73.
Frauenstädt, Julius II. 312.
Fredegisus I. 366.
Freigius, Thomas II. 38.
Fries, Jak. Friedrich II. 252.
Frohschammer, J. II. 375.
Fulbert I. 380.
Fulgentius von Ruspe I. 318.

G.

Gabelli, Aristide II. 418.
Gabler, G. Andreas II. 297.
Gaimini I. 17.
Galasso, Antonio II. 416.
Gale, Theophilus II. 116 f.
Galenus I. 145. 194. (35.)
Gall, J. Jos. II. 377.
Galuppi, Pasquale II. 411.
Gangauf II. 360.
Garat, J. II. 377.
Garve, Christian II. 210.
Gassendi, Petrus II. 32.
Gataker II. 32.

Gaunilo I. 388.
Gellius I. 36.
Gennadius, der Semipelagianer I. 318.
Gennadius (Georg Scholarius) II. 18.
Genovesi II. 411.
George, Leopold II. 309.
Georgius Anepontymus I. 325.
Georgius Pachymeres I. 325.
Georgius von Trapezunt II. 9. 18.
Gerard von Bologna I. 469.
Gerbert I. 379.
Gerbet II. 395.
Gerson, Johannes I. 483.
Geulincs, Arnold II. 148.
Gilbert de la Porrée I. 403.
Gioberti, Vincenzo II. 414 ff.
Gioja II. 411.
Giordano Bruno II. 50.
Giorgi, di II. 420.
Giovanni, Vincenzo di II. 416.
Glanville, Joseph II. 117.
Gnosticismus I. 219.
Goddam, Adam I. 478.
Goklenius, Rudolph II. 39.
Gomez, Barthol. II. 73.
Gonzalez, Franz II. 72.
Gonzalez, P. Zefirino II. 402.
Gorgias I. 65.
Göschel, Friedrich II. 297.
Gotama I. 24.
Gottfried von Fontaines I. 458.
Gottschalk I. 366.
Goven, Anton II. 38.
Grand-Claude II. 399.
Gratry, P. II. 397 f.
Grazia, Barone di II. 419.
Gregor der Große I. 320.
Gregor von Nazianz I. 278.
Gregor von Nyssa I. 279—285.
Gregor von Rimini I. 478.
Gregor der Thaumaturge I. 260.
Gregor von Toulouse II. 56.
Gres, Emmanuel II. 72.
Griechische Philosophie I. 31 ff.
Griechisch-orientalische Philosophie I. 179 ff.
Grotius, Hugo II. 103.
Günther, Anton II. 345—360.

H.

Häckel, E. II. 369.
Haimon I. 379.
Hamilton, Wilhelm II. 403.
Hansch, Gottlieb II. 208.
Hardenberg, Fr. v. II. 248.
Harper, Th. II. 410.
Harrison, Fr. II. 404.
Hartenstein, Gustav II. 322.
Hartley, David II. 135.
Hartmann, Ed. v. II. 370 ff.
Hauréau II. 390. 399.
Hedley II. 409.
Hegel, Georg Wilh. Friedr. II. 274—297.
Hegesias I. 76.
Hegias I. 213.
Heidenreich II. 242.
Heinrich von Gent (Göthals) I. 456.
Heinrich von Hessen I. 479.
Heinsius, Daniel II. 32.
Heiricus von Auxerre I. 379.
Helfferich, Adolph II. 309.
Helmont, Joh. Bapt. II. 47.
Helmont, Franz Mercurius II. 48.
Helvetius, Claude Adrian II. 184.
Heraklides der Pontiker I. 103. (35.)
Heraklides Lembus I. 35.
Heraklit von Ephesus I. 40.
Herbart, Joh. Friedrich II. 313—321.
Herbert von Cherbury II. 101.
Herder, Joh. Gottfried II. 215. 242.
Hermarchus aus Mitylene I. 171.
Hermes II. 242.
Hermes Trismegistus I. 210.
Hermippus aus Smyrna I. 35.
Hermogenes I. 229.
Hermotimos I. 59.
Herväus Natalis I. 469.
Hesychius v. Milet I. 36.
Hierokles, der Alexandriner I. 212.
Hierokles, Statthalter von Bithynien I. 208.
Hieronymus I. 287.
Hilarius I. 285 f.
Hildebert von Lavardin I. 413.
Hinkmar von Rheims I. 366.
Hinrichs, Fr. Wilh. II. 298.
Hipparchia I. 75.
Hippasus von Metapont. I. 44.
Hippias I. 66.
Hippo von Samos I. 38.
Hippodamus von Milet I. 44.
Hippokrates, der Atomist I. 61.
Hippolytus I. 224. 246.
Hirnhaimb, Hieronymus II. 216.
Hobbes Thomas II. 107—115.
Hock, Karl von II. 360.
Hoffbauer II. 242.
Hoffmann, Fr. II. 333.
Holbach, Dietrich von II. 185.
Holcot, Robert I. 478.
Home, Henry II. 135.
Honein Ibn Ishak I. 326.
Huber, Johann II. 274. 375.
Huetius, Daniel II. 147.
Hugo Grotius II. 103.
Hugo von Rouen I. 413.
Hugo von St. Victor I. 408.
Hugonin II. 399.
Hume, David II. 137—143.
Hurtado de Mendoza, Peter II. 72.

Hutcheson, Francis II. 134.
Hypatia, I. 211.

J.

Jahja, ben Adi I. 326.
Jakob von Edessa I. 324.
Jakob I., König von England II. 106.
Jakob, Ludwig Heinrich II. 241.
Jakobi, Fr. Heinrich II. 248—252.
Jamblichus I. 208 ff.
Jandunus, Johannes II. 26.
Janet, Paul II. 390.
Jansenius II. 77.
Ibn Badscheh I. 336.
Ibn Gebirol I. 355.
Ibn Roschd I. 337.
Ibn Sina I. 329.
Ibn Tofeil I. 341.
Idomeneus I. 171.
Jepa I. 379.
Indische Philosophie I. 16 ff.
Indische Religion I. 16.
Johannes Damascenus I. 317.
Johannes Hispalensis I. 416.
Johannes Italus I. 325.
Johannes ibn al Batrik I. 326.
Johannes von Rochelle I. 424.
Johannes von Salisbury I. 415.
Johannitius I. 326.
Jonier, die älteren I. 38 ff.
Jonische Philosophie I. 37 ff.
Joscellin I. 384.
Josef v. St. Thoma II. 71.
Jourdain II. 399.
Jovius, Paul II. 26.
Irenäus I. 243—247.
Isa ben Zaraa I. 326.
Isambert II. 73.
Isidorus Hispalensis I. 321.
Isidorus der Neuplatoniker I. 213.
Juda Hallevi I. 358.
Jüdische Philosophie I. 350 ff.
Julian der Apostat I. 211.
Jungman II. 375.
Justinus, Flavius I. 237. (36).
Justus Lipsius II. 31.

K.

Kallikles I. 66.
Kämmel II. 326.
Kant, Immanuel II. 219—241.
Karneades I. 173.
Karpokrates I. 227.
Katechetenschulen I. 236.
Kaulich II. 360.
Kebes I. 43.
Kiesewetter II. 242.
Kleanthes aus Assus I. 148.
Klearch I. 35.
Klein, G. Michael II. 273.
Kleitomachus I. 35.
Kleutgen, J. II. 374.
Knoodt II. 360.
Knutzen, Martin II. 209.
Kolotes I. 171.
Köppen II. 252.
Kragius, Andreas II. 38.
Krates, der Platoniker I. 103.
Krates aus Theben I. 75.
Krause, Carl Christian Friedrich II. 298—303.
Kritias I. 66.
Krug, Wilhelm Traugott II. 241.

L.

Laforet II. 399.
Lagrange II. 185.
Laktantius I. 269.
Lalemandet, Johannes II. 73.
Lamark II. 409.
Lambert von Auxerre I. 456.
Lambert, Joseph Heinrich II. 208.
Lambruschini, Abb. Raf. II. 418.
Lamennais, Felic. von II. 393.
Lamoriguiere, II. 377.
Lancellin II. 377.
Lanfranc I. 381.
Lange, Joachim II. 206.
Lange, F. Alb. II. 370.
Laotsee I. 15.
Lara, Orte y II. 402.
Lascaris II. 9.
Leibnitz, Gottfried Wilhelm von II. 192—205.
Leo XIII. Papst II. 375.
Leon I. 363.
Leonardus Aretinus II. 9.
Leonhardi II. 303.
Leonicus Thomäus II. 27.
Leonteus I. 171.
Leontius Pilatus II. 8.
Leroux, Pierre II. 383.
Lessing, Gotthold Ephraim II. 213.
Leucippus I. 59.
Levi ben Gerson I. 363.
Liberatore, Matth. II. 419.
Lilly, W. S. II. 411.
Lindemann II. 303.
Littrée, E. II. 384.
Locke, John II. 117—130.
Lokajatika's I. 27.
Lommatzsch II. 209.
Longinus I. 197.
Lossius, J. Chr. II. 210.
Lotze, Hermann II. 329.
Luciani II. 416.
Lucretius Carus I, 171. (35).
Lullus, Raymundus I. 459.

Lulliſten I. 461.
Luther II. 7.
Lyco I. 144.
Lyſis I. 44.

M.

Maaß II. 242.
Macchiavelli, Nicolo II. 54.
Magier I. 29.
Maimon, Salomon II. 242.
Maimonides, Moſes I. 395—363.
Maine de Biran II. 387.
Maiſtre, Joſeph von II. 390.
Makintosh, James. II. 403.
Makrobius, Aurelius I. 211.
Malebranche, Nicolaus II. 150—154.
Mandeville, Bernard de II. 135.
Manes I. 230.
Mannichäismus I. 229 ff.
Manning II. 409.
Manriquez, Angelus II. 73.
Marci, Marcus II. 49.
Marcianus Capella I. 320.
Marcion I. 228.
Maret, Charles II. 396 f.
Marinus I. 213.
Marſelli, Nicolo II. 417.
Marſilius Ficinus II. 9.
Marſilius von Inghen I. 481.
Martin, St. II. 216.
Maſtrius II. 73.
Matthäus von Krakau I. 479.
Maximus Confeſſor I. 316.
Maximus von Epheſus I. 210.
Maximus von Tyrus I. 194.
Mayer, Ludwig von Amſterdam II. 148.
Mayronis, Franz von I. 469.
Medina, Barthol. v. II. 71.
Megariker, die I. 72 f.
Mehmel II. 248.
Meiners, Chriſtoph II. 210. 211.
Melanchthon, Philipp II. 57.
Meliſſus aus Samos I. 53.
Menander I. 222.
Mendelsſohn, Moſes II. 210.
Mendoza, P. Hurtado de II. 72.
Menedemus I. 74.
Menippus I. 75.
Menodotus I. 175.
Mercuria, Joh. von I. 478.
Merten, J. II. 360.
Meſſuah, Joh. I. 326.
Methodius I. 260.
Metrodorus von Chios I, 61.
Metrodorus von Lampſakus I. 171.
Metrokles I. 75.
Mettrie, de la, Julien Offroy II. 183.
Meuriſſe, Martin II. 73.
Metz II. 242.
Meyer, G. Friedrich II. 209.
Michael Epheſius I. 325.
Michael Skotus I. 424.
Michelet, Jules II. 390.
Michelet, K. Ludwig II. 298.
Michelis, Fr. II. 375.
Mill, James II. 403.
Mill, John Stuart II. 405 f.
Mimanſa, die I. 17.
Minucius Felix I. 267.
Mirandola, Franz Pico von II. 23.
Mirandola, Johann Pico von II. 9. 21.
Mivart, S. George II. 410.
Moderatus aus Gades I. 193.
Moleſchott, Jakob II. 368.
Monarchianismus I. 232.
Mönnich II. 303.
Montaigne, Michael von II. 33.
Montesquieu, Charles II. 169.
Moore, Thomas II. 54.
More, Heinrich II. 116.
Moritz, K. Philipp II. 211.
Moſes, ben Joſua I. 363.
Motazalen, die I. 347.
Motekallemin, die I. 342 ff.
Muſonius Rufus I. 162.
Muſurus, Marcus II. 9.
Mutſchelle II. 242.
Myſon I. 33.
Myſtiker, die deutſchen I. 485.

N.

Nahlowsky, J. H. II. 322.
Naturphiloſophen, die jüngeren griechiſchen I. 54 ff.
Nauſiphanes aus Teos I. 172.
Neanthes aus Cycikus I. 35.
Nemeſius I. 310.
Nettesheim, Corn. Agrippa von II. 24.
Neuariſtoteliker II. 25 ff.
Neuplatonismus I. 195 ff.
Neupythagoräer I. 192 ff.
Newmann II. 409.
Nicolai II. 212.
Nicolaus Amati I. 479.
Nicolaus von Clemenge I. 479.
Nicolaus von Cuſa II. 10—17.
Nicolaus Orasmus I. 479.
Nicolaus von Damascus I. 144.
Nicole, Pierre II. 148.
Nicoletti Vernias II. 26.
Nicomachus von Geraſa I. 193.
Niethammer II. 248.
Niphus, Auguſtinus II. 26. 27.
Nizolius, Marius II. 36.
Noack, Ludwig II. 298.
Noetus I. 232.
Nominalismus, der I. 381 f.
Nominaliſten I. 472 ff.
Numenius aus Apamea I. 194.
Nyayaphiloſophie, die I. 24.

O.

Oersted, Christian II. 274.
Oettinger, Christoph II. 216.
Oischinger, J. II. 375.
Okellus, der Lucaner I. 44.
Oken, Lorenz II. 273.
Okkam, Wilhelm von I. 473—478.
Olympiodorus der ältere I. 211.
Olympiodorus der jüngere I. 214.
Onomakritus I. 32.
Orasmus, Nicolaus I. 479.
Origenes, der Neuplatoniker I. 197.
Origenes, der Kirchenschriftsteller I. 252—260. (36).
Orion I. 171.
Orpheus I. 31.
Orphiker I. 32. 210.
Orte y Lara II. 402.
Osiander II. 61.
Oswald, James II. 146.
Othlo I. 380.
Oyta, Heinrich von I. 479.

P.

Palmieri II. 420.
Palquera I, 363.
Pamphilus I. 260.
Panätius von Rhodus I. 161.
Papirius Fabianus I. 178.
Papst, Heinrich II. 360.
Paracelsus, Theophrastus II. 44 ff.
Parker, Samuel II. 116.
Parmenides I. 50.
Pascal, Blaise II. 146.
Paschasius Radbertus I. 366.
Pasqualis, Martinez II. 216.
Patripassianer I. 232.
Patritius, Franciscus II. 49.
Paul von Venedig II. 26.
Paul Vergerius II. 9.
Perionius, Joachim II. 38.
Peripatetiker, die I. 143 ff.
Persische Philosophie I. 27 ff.
Persius, Flaccus I. 162.
Peter von Abano II. 26.
Peter von Aquila I. 469.
Peter von Auvergne I. 456.
Peter der Lombarde I. 413 f.
Peter von Poitiers I. 413.
Petrarka II. 8.
Petrus Hispanus I. 458.
Petrus de Oviedo II. 73.
Petrus de Paluda I. 481.
Phädo aus Elis I. 73.
Phädrus I. 171.
Pharisäer I. 181.
Phanias aus Lesbos I. 35.
Pherekydes I. 32.
Philelphus, Franciscus II. 9.
Philippus von Opunt I. 103.
Philippus a. S. Trinitate II. 72.
Philo der Jude I. 184—192.
Philo von Athen I. 172.
Philo von Larissa I. 103.
Philolaus I. 43.
Philoponus, Johannes I. 145. 213. 311.
Philosophie, die, des Unbewußten II. 370 ff.
Philostratus I. 192.
Photius I. 324. (36).
Piccolomini, Franz II. 26.
Pittacos von Mitylene I. 33.
Plaßmann II. 375.
Platner, Ernst II. 210.
Plato I. 76—102.
Platonische Schule I. 103 ff.
Platoniker, eklektische I. 192.
Plethon, Gemisthus II. 17.
Plotinus I. 197—207.
Plouquet, Gottfried II. 208.
Plutarchus aus Chäronea I. 194. (35).
Plutarchus, Sohn des Nestorius I. 212.
Poggius Braccelinus II. 9.
Poiret, Pierre II. 148.
Polemon I. 103.
Politianus, Angelus II. 9.
Pollio I. 162.
Polus I. 66.
Polyänus I. 171.
Polystratus I. 171.
Pomponatius, Petrus II. 26. 27 f.
Poncius, Johannes II. 73.
Pordage, John II. 116 f.
Porphyrius I. 145. 207 f.
Porta, Simon II. 26.
Posidonius aus Apamea I. 161.
Positivisten II. 384.
Prantl, Karl II. 298.
Praxeas I. 232.
Price, Richard II. 146.
Prierias, Sylvester I. 481.
Priestley, Joseph II. 146.
Prisco II. 420.
Priscus aus Molossis I. 210.
Probus I. 324.
Prodicos aus Keos I. 66.
Proklus I. 211 ff.
Prosper von Aquitanien I. 318.
Protagoras I. 64 f.
Proudhon II. 382.
Psellus, Michael I. 324 f.
Ptolomäus aus Alexandrien, die zwei I. 171.
Ptolomäus Philadelphus I. 35.
Pussendorf, Samuel II. 188.
Pyrrho aus Elis I. 172.
Pythagoras I. 43.
Pythagoräismus I. 44 ff.
Pythagoräer I. 43 f.

R.

Radulphus Brito I. 469.
Ramisten und Antiramisten II. 38.
Ramus, Petrus II. 37.
Rastero II. 420.
Raue, G. II. 326.
Ravaisson II. 399.
Raymundus Lullus I. 459.
Raymundus von Sabunde I. 481.
Realismus, der I. 383.
Regis, Silvain II. 148.
Reid, Thomas II. 143 ff.
Reimarus, Hermann Samuel II. 212.
Reinbeck, Gustav II. 208.
Reinhold, K. Leonhard II. 242.
Remigius v. Auxerre I. 379.
Remusat II. 390. 399.
Renouvier, Ch. II. 390.
Reuchlin, Joh. II. 23.
Rhabanus Maurus I. 366.
Richard von Middleton I. 457.
Richard von St. Victor I. 411.
Rio, del, J. Saez II. 402.
Ritter II. 309.
Rixner, Thadd. Anselm II. 273.
Robert Capito (Greathead) I. 424.
Robert Kilwardeby I. 456.
Robert von Melun I. 413.
Robert Pulleyn I. 413.
Röder II. 303.
Roderich de Arriaga II. 72.
Roger Bacon I. 458.
Romagnosi, Giov. Domenico II. 411.
Roscellin von Compiegne I. 381.
Rosenkranz, Joh. K. Friedrich II. 298.
Rosenkrantz in München II. 313.
Rosmini Serbati, Ant. II. 412 ff.
Rosset, II. 399.
Rothe, Richard II. 309.
Rothenflue II. 366.
Rousseau, J. J. II. 174 ff.
Rousselot II. 399.
Royer-Collard, P. P. II. 387.
Rubius, Anton II. 72.
Rüdiger, Andreas II. 209.
Ruge, Arnold II. 297.
Russo, Nic. II. 411.
Ruysbroek, Johannes I. 494.

S.

Saadiah Faijumi I. 358.
Sabellius I. 232.
Sabunde, Raymundus von I. 481.
Sadducäer I. 181.
Sadolet II. 9.
Saenz de Aguirre, Jos. II. 72.
Saint-Simon II. 379.
Saisset, Emile II. 390.
Sakhya Muni I. 26.
Salat II. 252.
Sallustius I. 211.
Salvetti II. 417.
Sanchez, Franz II. 34.
Sanchuniaton I. 30.
Sankhyaphilosophie, die I, 22 ff.
Sanktis, de II. 417.
Sanseverino, C. II. 419.
Sans-Fiel II. 399.
Saturninus, der Gnostiker I. 222.
Saturninus, der Skeptiker I. 175.
Satyrus I. 35.
Schad II. 248.
Schaller, Julius II. 298.
Schegk, Jakob II. 38.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph II. 253—272.
Schem Tow I. 363.
Schiller II. 242.
Schlegel, Fr. II. 248.
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst II. 303—308.
Schliephake II. 303.
Schlüter, C. II. 366.
Schmid, C. Chr. Erhard II. 241.
Scholarius, Georg (Gennadius) II. 18.
Schopenhauer, Arthur II. 309 ff.
Schottische Schule II. 143.
Schottische Schule, die, in Frankreich II. 387 f.
Schubert, Heinrich von II. 273.
Schultz, Johann II. 241.
Schulze, Gottlieb Ernst II. 242.
Schwenkfeldt II. 61.
Scioppius II. 32.
Secundus von Athen I. 192.
Seneca I. 161. (35).
Sergius von Resaina I. 324.
Settenbrini, Luigi II. 417.
Severus I. 194.
Sextier, die I. 178.
Sextius, die beiden I. 178.
Sextus, der Empiriker I. 176. (35).
Shaftesbury, Graf von II. 133 f.
Signorello, R. II. 420.
Silesius, Angelus II. 216.
Simmias I. 43.
Simon St. und der St. Simonismus II. 379.
Simon, J. II. 390.
Simon ben Jochai I. 350.
Simon der Magier I. 222.
Simon Porta II. 26.
Simone, Guiseppe di II. 417.
Simplicius I. 145. 214. (36).
Skaliger, Julius Cäsar II. 26.
Skribonius, Wilh. Adam II. 38.
Smith, Adam II. 135.
Snell, Karl II. 242.
Snell, Rudolf II. 38.
Socialisten II. 379 ff.
Sokrates I. 68 ff.

Sokratiker, unvollkommene I. 72 ff.
Sokratisch-attische Philosophie I. 66 ff.
Solger, Wilhelm II. 273.
Solon I. 33.
Sopater aus Apamea I. 210.
Sophistik, die I. 61 ff.
Sosikrates I. 35.
Sotion I. 178. (35).
Soto, Dominicus II. 71.
Spaventa, B. II. 417.
Spencer, Herb. II. 404.
Speusippus I. 103. (35).
Spinoza, Baruch de II. 154—169.
Stahl, Friedrich Julius II. 363.
Staseas I. 144.
Stattler II. 242.
Steffens, Heinrich II. 274.
Steinbart, Samuel II. 211.
Stephen II. 404.
Stewart, Dugald II. 403.
Stilpo I. 73.
Stobäus, Joh. I. 36.
Stöger II. 242.
Stoicismus, der I. 148—161.
Strato aus Lampsakus I. 144. (35).
Strauß, David Friedr. II. 297. 368.
Strümpell, Ludwig II. 322.
Suabedissen, Th. A. II. 274.
Suarez, Franz II. 71. 73 ff. 106.
Suidas I. 36.
Suinshead (Suisset), Richard I. 478.
Sulzer II. 211.
Suso, Heinrich I. 493.
Sylvester von Ferrara I. 481.
Synesius aus Cyrene I. 310.
Syranius von Alexandrien I. 212.
Syrianus I. 212.
Système de la nature, das II. 185 f.

T.

Tagius, Henricus II. 148.
Taine, H. II. 390.
Talamo II. 420.
Taparelli, M. II. 418.
Tari II. 417.
Tatian I. 239.
Tauler, Johannes I. 492.
Taurellus, Nicolaus II. 58.
Telesius, Bernardinus II. 39 ff.
Terministen I. 474.
Tertullian I. 261—267.
Tetens, Nicol. II. 210.
Thales von Milet I. 33. 38.
Themistius I. 211.
Theodorus von Asine I. 210.
Theodorus, der Atheist I. 76.
Theodorus von Gaza II. 9. 18.
Theodorus Metochita I. 325.
Theologia, deutsch I. 495.
Theon I. 194.
Theophilus von Antiochien I. 242.
Theophrastus von Lesbos I. 144. (35).
Theophrastus Paracelsus II. 44 ff.
Therapeuten, die I. 184.
Thomas von Aquino I. 431—452.
Thomas von Straßburg I. 480.
Thomasius, Christian II. 191.
Thomäus, Leonicus II. 27.
Thrasyllus I. 194.
Thrasymachus I. 66.
Thümming, Philipp II. 209.
Tiberghien II. 303.
Tiedemann II. 211.
Tieftrunk II. 242.
Timäus von Lokri I. 44.
Timokrates I. 171.
Timon aus Phlius I. 172.
Tindal, Matthäus II. 131.
Toland, John II. 130.
Toletus, Franz II. 71.
Tonery, Cyprian II. 148.
Tongiorgi, Salv. II. 420.
Tracy, Dest. de II. 377.
Traditionalisten II. 390 ff.
Trendelenburg, Adolf II. 326.
Trezzo, Gaetano II. 418.
Troxler, Paul Vital II. 273.
Tscherwaka's, die I. 27.
Tschirnhausen, Walter von II. 205.
Tyndall, J. II. 405.

U.

Ubaghs II. 398.
Uberweg II. 326.
Ullathorne II. 409.
Ulrich II. 242.
Ulrici, Hermann II. 331.
Ultricuria, Nicol. von I. 478.
Urban von Bologna II. 26.
Utopisten, die II. 54.

V.

Vacherot, E. II. 390.
Vaiseshikaphilosophie, die I. 24 f.
Valentin und die Valentinianer I. 225 ff.
Valla, Laurentius II. 9. 36.
Vallet II. 399.
Vallius, Paul II. 72.
Vanini, Lucilius II. 27. 30.
Vasquez, Gabriel II. 71.
Vasquez, Marsilius II. 73.
Vaugh II. 409.
Vayer, Fr. de la Mothe le II. 146.
Vedantaphilosophie, die I. 17 ff.
Veith II. 360.
Vera, A. II. 417.
Vico, Giov. Battist. II. 191.
Villari, Pasquale II. 418.
Vincenz von Beauvais I. 423.

Vincenz von Lerin I. 318.
Vischer, Fr. Theod. II. 298.
Vives, Ludovicus II. 36.
Vogt, Carl II. 368. 370.
Volney, Gr. v. II. 377.
Voltaire II. 173.
Vorländer II. 309.
Vorsokratische Philosophie I. 37 ff.

W.

Wagner, Joh. Jakob II. 273.
Wagner, Rudolf II. 370.
Waitz, Theodor II. 322.
Walter Ferdinand II. 365.
Walter von Mortagne I. 403.
Walter von St. Victor I. 413.
Ward, William George II. 409.
Ward, Wilfrid II. 410.
Weigel, Valentin II. 61.
Weiller II. 252.
Weisen, die sieben I. 33.
Weisse, Christian II. 312.
Werner, Carl II. 366.
Westasiatische Religions-Anschauung I. 30.
Wilhelm von Auvergne (Paris) I. 421.
Wilhelm von Champeaux I. 383.
Wilhelm von Conches I. 403.
Wilhelm Durandus I. 472.
Wilhelm von Hirschau I. 381.
Wilhelm von Lamarre I. 461.
Wilhelm Varron I. 461.
Wollaston, William II. 133.
Wolff, Christ. Frhr. von II. 205 ff.
Woolston, Thomas II. 131.
Worsley, II. 411.

X.

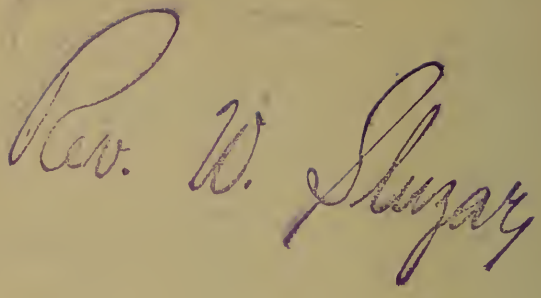
Xenokrates I. 103. (35).
Xenophanes I. 49.
Xenophon I. 68. (33).

Y.

Yogaphilosophie, die I. 24.
Young, John II. 403.

Z.

Zabarella, Jakob II. 27.
Zacharias Scholasticus I. 311.
Zanardi II. 71.
Zendavesta I. 28.
Zeno aus Elea I. 51.
Zeno von Sidon I. 171.
Zeno aus Cittium I. 148.
Zeno aus Tarsus I. 148.
Zenodotus I. 213.
Zigliara II. 420.
Ziller, Tuiscon II. 322.
Zimara, Marc. Antonius II. 26.
Zimmermann, Robert II. 322.
Zio, del, Ireneo und Floriano II. 417.
Zoroaster I. 27.
Zorzi, Francesco II. 25.



UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 07 25 07 016 3